الخوري باسم الراعي

ميثاق ١٩٤٣

تجذّر الهويّة الوطنيّة اللبنانيّة





الخوري باسم الراعي

ميثاق ١٩٤٣

تجذّر الهويّة الوطنيّة اللبنانيّة

نقله إلى العربية
المطران يوسف ضرغام

قدّم له
المطران أنطون-حميد موراني



٢٠٠٩

Bassem Rai, Le Pacte National libanais de 1943 et lagenèse de l'identité et de la démocratie libanaise. MThA (70). Laer 2007

ISBN 978-9953-0-1392-3
الطبعة الأولى - ٢٠٠٩
لبنان
www.mcdrlebanon.org
secretariat@mcdrlebanon.org

مقدمة

المطران أنطون-حميد موراني[1]

هذا الكتاب يسمح لي بأن أؤكّد أن مؤلفه، الدكتور الخوري باسم الراعي، رسم خطّاً واضحاً ونهائي لمرحلة من تاريخ لبنان كما يراه، وكما يراه مفكرون صادقون وضعوا محبتهم وفكرهم ليعبّروا عن عمق وبُعد انتماء الجماعات الطائفيّة التي تستقر في لبنان، وهي درزية وشيعيّة وسنّية وروم أرثوذكس وروم كاثوليك ومارونيّة إلى جانب جماعات أخرى تمثل طوائف أخرى من المسلمين والكنائس المسيحيّة. إنه بلد مؤلف من ثماني عشرة طائفة ويترك لكل واحدة منها أن تحافظ على تاريخها وتقاليدها، فلا يوجد من يسيطر كما لا يوجد من هو مهمّش، وكل جماعة تحمل معها كل تاريخها وما يميّز هذه التواريخ المختلفة. فما معنى هذه الجاذبيّة وهذه الشموليّة اللتان تعبّران عن ذاتهما من خلال تناغم وانسجام وتوجه نحو أهداف جامعة؟ وإلى أين يذهب لبنان؟

لقد جمع المؤلف أهم ما قيل عن هذه التجربة الإنسانيّة السياسيّة، مكتفياً ببعض الشهود من الدروز والسنة والشيعة والروم الأرثوذكس والموارنة. ويمكن أن يستشف مما قاله أن تاريخ لبنان لم يبلغ غاية ما يعد به هذا التاريخ، وهو بسبب أجله الديني يسير نحو أفق لا نهاية له. وبالتالي فإن المرحلة التي رسم المؤلف الخط الذي يحدّها، لا ينهي المرحلة التي عرضها بقدر ما يفتح مرحلة جديدة، لا يعيها إلا من رافق هذا التاريخ منذ بدايته ووعى الأزمات المتواترة، وهي ليست في حقيقتها سوى أزمات هويّة تاريخيّة تسير في خط تصاعدي وراء المزيد في وعيها لذاتها وجمع ذاتها لتصبح نواة فاعلة. وقد بلغ هذا الجمع لذاتها حدّاً جعلها تمسك بذاتها بقوة مكنتها من أن تجمع بين ما تعنيه الهويّة من حدود تتحصن ضمنها وانفتاح على المستقبل مكّن لبنان من أن ينمو ويتقدم حضارياً وثقافياً مما جعله نقطة انطلاق للنهضة العربيّة ومكان لقاء لكل من يسعى وراء الثقافة ومن يطلب الراحة

١- أستاذ فلسفة سابق في جامعة القديس يوسف والجامعة اللبنانية ورئيس أساقفة دمشق للموارنة سابقاً.

والاستجمام في جبله الذي يمتاز عن كل الجبال في العالم، إذ جمع بين جمال الطبيعة ومظاهر التقدم والفن على مستويات الطرق والبناء.

لكن أهم ما يمتاز به لبنان هو توحيده بين تقليدين كانا في صراع عبر العصور، وهما الإسلام والمسيحيّة. ولا نعي الآن مدى وعمق الوحدة المضمونة بينهما، إلى حدّ أن قام من يصرّح بشدة قائلاً: إن لبنان المسيحي ليس لبنان ولبنان المسلم ليس لبنان. ولم يكن يدرك بعد ما تلفّظ به. جرت العادة أن يقال أن لبنان يتألف من مسلمين ومسيحيين يعيشون معاً في مساواة تامة، وأن هذه المساواة بلغت حدوداً بعيدة حتى على مستوى تقاسم السلطة وتوزيعها.

لكني أرى أن هناك ما هو أبعد من المساواة وحتى المشاركة، وهو المماهاة، التي يصعب تحليلها وتدوينها لمن ينظر إلى الحياة في لبنان بشكل سريع وعابر، وهذا ما خرج عليه المؤلف.

إن مرحلة المماهاة لم تبدأ بوضوح وقوة، لكنها آتية كضرورة بمعنى أن هناك «تمازج أفاق» بين مسيحيتي التي تصبح إسلاميّة، من دون أن يعني ذلك خروجاً على أصلي المسيحي، أي أنني أفسّر ما في فكري وفي سلوكي ما عشته في جو الإسلام، بحيث لن يكون هذا عنصراً خارجياً في انتمائي اللبناني. ولبنان يصبح من مشاركة المسيحيّة والإسلام؛ إنه يصبح هوية تحقق المماهاة الإسلاميّة المسيحيّة، ليتم الارتقاء إلى مستوى أو إلى مرحلة يلغيان الطرفين السابقين ليتم الارتقاء إلى مستوى أسمى وهو مستوى الروح. إنني أتبع هيغيل في هذا التأويل، ولا سبيل للخروج عنه عندما يبني الموضوع واقعاً تاريخياً يتوزع على طرفين. وبعبارة أوضح، إن الوحدة هي السابقة في الصيرورة التاريخيّة. وأستطيع أن أطلق على هذه الوحدة الناتجة كلمة «روح» أي «Geist»، كما يقول هيغيل، الذي يعني بها تجاوز مستوى العقل. وهذه النتيجة تقودني إلى القول أننا تجاوزنا بذلك منطق العقل إلى مستوى الروح الذي يحفظ التاريخ والحركة والتقاليد، التي تتجسد كلها في جماعة تاريخيّة فاعلة ومتحركة.

ومن أراد أن يدخل في هذه الحركة، فما عليه إلا أن يستسلم لتوجهها ويقبل ما يصيبه من شك وألم وينتظر ما قد يفاجئه.

وحياة الروح تتجاوز اختبارنا للمفاهيم في تمييز بعضها عن بعض أو جزئيتها للسير حسب الروح، الذي نختبره كتيار لا مجال للتوقف معه.

وعند هذا الحد، الذي بدأ يتهيأ عندنا، يصبح من الضروري أن نتابع مسيرتنا، وعند هذا الحدّ سيتحول إسلامنا ومسحيتنا إلى حركة صعود تكّون وحدة الله نقطة اكتمالها. وهذا ما يفرضه علينا الإيمان بالإله الواحد في الإسلام والمسيحيّة.

وهذا الإيمان الواحد أو هذه الوحدة الغائيّة (téléologique) يصبحان الأفق الأخير الذي يوحدنا بقدر ما نتوجه نحوه. وهكذا يبدو لنا لبنان، الذي سخر الكثيرون من صراعاته بين المسلمين والمسيحيين في بدايته أو أكدوا أنه بلد غير جدير بالبقاء أو ليس له ما يضمن له هذا البقاء. وها هو الآن يبدو لنا متألقاً من خلال النداء الذي يوجهه إلى مواطنة من أجل البطولة الإبداعيّة في السلوك، كما يقول برغسون في كتابه الشهير «في منبعي الأخلاق والدين». ومن خلال النداء إلى مسيرة صاعدة إلى السماء، كما تذكّر جباله، حيث تصبح «السماء قريبة» كما قال أحد شعرائنا.

أعرف أن الكثيرين يشكون من لبنان ونظامه، لكن هل يبقى مكان للشكوى عندما ننظر إليه من هذا الجانب؟ لقد بين لنا الخوري باسم الراعي وجهات نظر مختلفة، فهلاً نصبر على بلدنا كما صبر هو في تتبعه العميق والصادق لوجهات النظر المختلفة؟ وهلاً يدعونا اختبار الاختلاف إلى التطلع إلى ما هو أبعد ويحقّق فينا تجاوزها؟ فالمؤلف لا يفكّر لذاته بل لمواطنيه، وأعتقد أنه يستحق ثقتهم.

مقدمة عامة

الميثاق الوطني اللبناني - تأليف وشموليّة

إنّ مصرع رئيس الوزراء رفيق الحريري في ١٣ شباط سنة ٢٠٠٥ أطلق من جديد القضيّة التقليديّة للميثاق الوطني اللبناني. مما دفع الكثيرين، بخاصة بين الصحافيّين والنواب إلى المطالبة بـ «عقد اجتماعي» جديد، يوضّح العقد الذي يعبّر عنه الميثاق الوطني لسنة ١٩٤٣ والذي يعتبره البعض سبباً للأزمات السياسيّة أو على الأقل غير مجدٍ لحلّ الخلافات في الأوقات الحرجة من تاريخ البلاد.[١]

في الواقع، إن هذا الميثاق هو اتّفاق أُبرم بين المسيحيين والمسلمين لأجل تأسيس دولة لبنان، لكن المطالبة بإعادة النظر فيه لم تكن الوحيدة في تاريخ البلد فهي كانت ترافق الأزمات العميقة منذ عهد الاستقلال سنة ١٩٤٣[٢]. بحيث أصبح موضوع الميثاق الوطني ثابتة في أوقات الأزمات في الأدب السياسي اللبناني، لا بل أضحى الموضوع السياسي الأساسي في تاريخ لبنان المعاصر. نذكر على سبيل المثال كلاً من محاولات كمال يوسف الحاج سنة ١٩٦١ على أثر أزمة ١٩٥٨ ومحاولات إدمون ربّاط سنة ١٩٧٣ على أثر أزمة ١٩٦٩ ومن ثم محاولات باسم الجسر سنة ١٩٧٧ مع اندلاع أحداث ١٩٧٥. وبالإمكان الإضافة إلى هذه المحاولات العديدة، محاولتي أنطوان نصري مسَرّه الأولى سنة ١٩٨٣ بمناسبة الاجتياح الإسرائيلي والثانية في سنة ١٩٩٧. وعاد إلى الموضوع ذاته غيرهم من الكتّاب السياسيين، منهم على سبيل المثال فريد الخازن، إثر اتفاق الطائف الذي

١- راجع، انطوان مسّره، التوافقيّة هي أيضاً... تصويت وأكثرية. في: النهار (٢٠٠٥/١/٢٩)؛ عصام نعمان، آن الأوان لإسقاط مقولة «لا غالب ولا مغلوب». في: النهار (٢٠٠٦/١٢/٩)؛ منى فيّاض، الأساطير المؤسسة للوحدة الوطنية اللبنانية. في النهار (٢٠٠٥/٥/٢١)، وجيه كوثراني، علمانيّة التيار الوطني الحرّ، ليست المرّة الأولى. في: النهار (٢٠٠٥/٥/١٧) وخروج أمل وحزب الله من الحكومة لا يعني خروج الشيعة من الدولة. في: النهار (٢٠٠٦/١١/٣٠)؛ زياد صاغيّة، من العراق إلى لبنان، الحاجة إلى ابتداع تسوية. في: النهار (٢٠٠٦/١٢/١٠)؛ ووثيقة ثورة الأرز: «وثيقة حول العقد الاجتماعي». في: النهار (٢٠٠٦/٤/٢١).

٢- راجع، فريد الخازن، تفكّك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٧-١٩٧٦. بيروت ٢٠٠٢؛ نزار يونس، الطريق إلى الدولة. بيروت ٢٠٠٤.

Bachir Gemayel, Libération et Unification. Position et vision (2). La résistance libanaise. Beytouth 1982 ; Camille Chamoun, Crise au Liban. Beyrouth 1977 ; Jean-Pierre Alem, Le Liban, Que sais-je ? (1081). Paris 1968 ; Karim Pakradouni, La paix Manquée. Le mandat d'Elias Sarkis (1976-1982). Beyrouth 1983 ; Pierre Vallaud, Le Liban au bout du fusil, Hachette, 1976.

أنهى «الحرب الأهلية» مطالبين بأن يكتب الميثاق الوطني وتحدّد بنود الصيغة في توزيع السلطة بين الطوائف المتعدّدة بطريقة ترضي إرادة المشاركة لديهم في حكم البلد.

لكن هذه المحاولات تدلّ على أن الميثاق الوطني يتطلّب دوماً توضيحات بغية إبعاد الاختلافات في تفسيره سعياً وراء تقوية الوحدة الداخلية للبلاد.

والتحليل العميق لهذه المطالبات بمزيد من التوضيحات في شأن الميثاق الوطني يسمح بأن نستنتج أن الاتفاق بين اللبنانيين حول اختيارهم لبناء دولة على أساس هذا الاتفاق لم يكن قد تمّ بعد. وقد نشأت الاختلافات في وجهات النظر في تفسير الميثاق بسبب غياب لغة سياسية مشتركة، من دون أن يؤدي ذلك إلى رفض الاتفاق المسيحي-الإسلامي. بل على العكس من ذلك، فالاعتراف بأهمية الميثاق دفع بالبعض إلى الدعوة لتخطّي حصر الميثاق في حدود لعبة السلطة مختصرين هذا الأمر في ما أصبح متعارف عليه بـ «الصيغة اللبنانية» (La Formule Libanaisee) القائلة بتوزيع السلطة بين الطوائف.[3] إنما إرادة تخطّي «الصيغة» هذه لم تكن تعني أبداً، في نظر القائلين بها، ضرورة التنازل عن الميثاق المشترك، هذا الاتفاق الذي لا يزال قائماً بين سائر الطوائف. في الحقيقة وحتى في زمن الأزمات، لم تتخلَّ الطوائف عن توافقها في الدولة الواحدة.[4]

وفي الواقع، هذا التمييز بين التخطّي ورفض التخلّي (أو بحسب التعبير الهيغلي الـ «Aufhebung»، وهي العزم على رفع الشيء مع الحفاظ عليه من أجل تطويره) يشير إلى أن الميثاق يمتلك معنى أعمق من أن يكون لعبة بسيطة لتقاسم السلطة، إذ يظهر وكأنه نقطة ارتكاز في تاريخ البلاد. والتمييز بين الميثاق وتطبيقه يُبرز معنى هذه القضية منذ سنة ١٩٤٣، وهي قضيّة لم تخلُ يوماً من الالتباس في معنى الميثاق وتطبيقه، كما تتضمّن تردّداً عميقاً في الوقت عينه بين نوعين من الواقع، هما واقع الميثاق وواقع الدستور، ما يسهّل التقليل من معنى الميثاق وحصره بلعبة سياسيّة هدفها توزيع السلطة بين الطوائف.

٣ – راجع، Ahmad Beydoun, La «Formule», le Pacte et la constitution. Beyrouth 2003.

٤ – راجع، Theodor Hanf, Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon. Baden-Baden 1990. P.102.

وما يهمنا في هذا السياق يتخطى محدوديّة تطبيق الميثاق للبحث في معناه كنقطة ارتكاز وأساس بناء. وهذا يعني أنّ قضيّة التخطّي، مع أن كثيرين طالبوا بها مرّات عديدة، تقودنا الى معنى الميثاق بالذات. وما يهمّنا بشكل محدّد هو الالتباس في معنى الميثاق ومدلوله في الأزمات. لأنّنا إن تكلمنا على التخطّي لا على التخلّي، فهذا يعني أن ميثاق ١٩٤٣ له مدلول خاصّ في الأزمات بالنسبة إلى الذين يميلون الى تخطّيه؛ وهذا يؤكد أن له في الوقت عينه معنى خاصّاً.

إنّ الكلام على المعنى وعلى المدلول هو إقرار بحقيقة لا رجوع عنها في تاريخ لبنان وهي بداية لمسار يتطوّر عبر الأزمات نحو نهاية سعيدة. فالميثاق هو إذن نقطة ارتكاز وبالتالي نقطة انطلاق واكتمال أكثر منه تقسيم للسلطة. وهذه نقطة قلما ظهرت لدى من اهتموا بدراسة الميثاق.

وهكذا إذا ما تابعنا هذا التمييز وهذا المسار في الدعوة إلى تخطي الميثاق والمحافظة عليه، يجب علينا أن نتساءل في شأن معنى الميثاق ومكانه في الأزمات وما يليها. وهذا يعيدنا إلى اعتبار الميثاق نقطة ارتكاز. فنحن هنا في قلب جدليّة وما تنتهي إليه كل جدليّة في بلوغها التأليف (Synthèse). وهكذا يمكن تفسير الميثاق من ضمن صيرورة لبنان التاريخيّة بأنه تأليف، وهذا ما يقرّ به الكتّاب المذكورون أعلاه.

لا شكّ في أن فكرة التأليف هذه تختلف من كاتب الى آخر. إنما جميعهم متّفقون على أن الميثاق هو تأليف يستمر في الساعات الحرجة من تاريخ البلاد. فكيف يمكن التحري عن معنى التأليف في هذه الجدليّة؟ نجيب على هذا السؤال عندما ننظر الى الأوقات التاريخية لقيام هذه المحاولات. هكذا نصنّف هذه المحاولات في ثلاث فئات او مراحل: مرحلة الحماس ويمثّلها إدمون ربّاط والذين اتّبعوا بالعموم فكرة الدولة-الأمة؛ مرحلة الفشل (أو الحياد) التي يمثّلها باسم الجسر، والتي ترتكز على مبدأ «الثنائية» في فهم الميثاق، وأخيراً مرحلة النهوض التي يحاول أنطوان مسرّه أن يثبّتها.

إن تبرير هذا التصنيف لا يخفي نيّتنا في هذا العمل في أن ننوّه، بعيداً عن لعبة تقاسم السلطة، بالعلاقة الوثيقة بين ولادة الميثاق ومكانة الطوائف في هذه العملية المعقّدة، لأن أحد التقاليد، التي سعت إلى شرح الميثاق والكيانيّة اللبنانيّة وقيام الدولة، تنفي أي دور إيجابي للطوائف في هذه القضية الهامّة في تاريخ لبنان.

والتصنيف الذي نتّبعه هو نوع من إعادة الاعتبار لهذا الدور إذ نضمّه الى معنى الميثاق والى مدلوله كنقطة ارتكاز وأخيراً كتأليف.

في محاولة إدمون ربّاط، يبدو الميثاق كتأليف لمرحلتين كبيرتين من تاريخ لبنان توافقان مرحلتين حاسمتين: ولادة لبنان كنتيجة للاتفاق الدرزي-الماروني في الجبل وولادة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ ودستور ١٩٢٦ واعتراض المسلمين عليهما.[٥] فالميثاق هنا هو مصالحة وفي الوقت عينه تأليف بين طائفتين، بين ما يسمّى الثنائيّتين الدرزية-المارونية أولاً ثم السّنيّة-المارونية. ويشرح ربّاط نقطة الوصول هذه بقوله: «(...) إذا كان الملجأ، الذي قدّمه الجبل قديماً للطوائف الباحثة عن الحرية، في البدء التاريخي للكيان اللبناني، واذا كانت فرنسا قد أمّنت تحويل هذا الواقع الى دولة، يوم أقامت سنة ١٩٢٠ لبنان الكبير ضد إرادة العناصر الإسلامية، فإن بقاءه يعود الى الميثاق الوطني سنة ١٩٤٣ دون سواه، منذ نهاية الانتداب (...)».[٦]

فكرة التأليف هذه، في نصّ ربّاط، انتهت الى تأكيد إيجابي على أن الميثاق الوطني هو لبناني المولد يهدف إلى تحرير الدولة من الانتداب الغربي ويؤكّد على الاستمرارية، في التاريخ اللبناني، لكيان موجود سابقاً ليس من صنع الانتداب.[٧] وهذا كان من المستحيل أن يحصل، في نظر ربّاط، لولا الاتفاق، وإن المبدئي، بين اللبنانيين.[٨]

فقد نجح الميثاق اذن في خلق «وجدان لبناني خاص»[٩] يصفه ربّاط بأنه «طريقة عيش» (modus vivendi) يقوم أولاً على فكرة «التقريب بين متعارضين». ويوضّح ربّاط خاتماً أن طريقة العيش المشترك نجحت في «لبننة المسلمين وتعريب المسيحيين»[١٠] وفي خلق هويّة وطنيّة جديدة وباستمرار الاتفاق بين الطوائف، بحيث يستمر سياق «تقليد من التسويّة طبع، في الماضي، تاريخ جبل لبنان وتحوّل إلى (...) ميثاق بين الطائفتين: المارونية [ويمثّلها بشارة الخوري] والسّنية [ويمثّلها رياض الصلح] كمركزين متقدّمين

---

٥ – راجع Edmond Rabbath, La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse. Publications de l'université libanaise. Section des études juridiques, politiques et administratives (I). Beyrouth 1973. P.9.

٦- المرجع السابق، ص ٥٥٧.

٧- المرجع السابق، ص ٥١٧.

٨- المرجع السابق، ص ٥٥٤.

٩- المرجع السابق، ص ٥١٦.

١٠- المرجع السابق، ص ٥١٨.

رافضين التوتّر الإسلامي-المسيحي، إذ لم يبرهن أحد على أن الطوائف الأخرى، أو من يقود الجماهير المارونيّة والسّنيّة، قد استشاروها أو طلبوا موافقتها (...)».[١١]

التحفّظ الذي يبديه ربّاط في نهاية النص المذكور هو بدء انتقاده للدور السلبي للميثاق الذي كرّس الطائفيّة كعنصر لا ينفصل عن الميثاق. وهذا يقود في نظره إلى النتائج التالية:

أولاً: الميثاق كتسويّة[١٢] بين الموارنة والسّنة استبعد الطوائف الأخرى ونزع عن فكرة الميثاق مفهوم الإرادة العامة.

ثانياً: الميثاق من جهة تأكيده الاستقلال أصبح بفضل هذه التسويّة غير قادر على تحويل دولة الطوائف إلى دولة وطنيّة.[١٣] لذلك فصفة «وطنيّة» في الميثاق، المدعو ميثاقاً وطنياً، هي في غير موضعها لأنها تعني أن «طريقة العيش» يجب أن تتحوّل الى طريقة حياة مشتركة وجامعة.[١٤]

وفي نظر ربّاط، يقوم الحلّ باحترام مبدأ التطوّر العضوي والتاريخي للأشياء مع الاعتراف بالحقيقة الآتية: «إن الكيان اللبناني هو نتيجة النظام الطائفي، وهذا يتضمّن تطوّر الميثاق الطائفي، المدعو وطنياً خلافاً للأصول، الى أن يصبح أداة للدمج الوطني».[١٥] وهذا يفرض تبنّي الدولة الحديثة المدنيّة المؤسَّسة على العلمنة والتي «تكون نتيجتها المباشرة الدمج الوطني الذي يمتص الخصوصيّات الدينيّة والمناطقيّة. إنّه دمج يغذّيه، بدون كلل، تيّار الحس الوطني المندفع بخاصّتيه اللتين تقودانه الى إقامة الدولة-الأمة».[١٦]

أما محاولة باسم الجسر فتأخذ بُعداً آخر للتأليف مخالفاً لنظرة ربّاط. إنه ينطلق

١١- المرجع السابق، ص ٥٢٥.

١٢- كثر هم المفكرون الذين رأوا في الميثاق مجرد تسوية سياسيّة للخروج من التضاد الإسلامي المسيحي أو اللبناني العربي أو للتوصل إلى تقسيم عادل للسلطة. راجع مثلاً كتاب: سليمان تقي الدين، المسألة الطائفية في لبنان. الجذور والتطور التاريخي. بيروت. ص.٣٠٣-٣٠٦؛ فريد الخازن، الميثاق الوطني. أبعاده الداخلية والخارجية. في: دراسات لبنانية مهداة إلى جوزيف مغيزل. بيروت ١٩٩٦. ص.٥٣-٩٦؛
Volker Perths, Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Vom Ta'if zum gesellschaftlichen Konsens Baden-Baden, 1994. P.12.

١٣- ربّاط، المرجع السابق، ص ٥١٧.

١٤- المرجع السابق، ص ٥٢٦.

١٥- المرجع السابق، ص ٥٥٥.

١٦- المرجع السابق، ص ٥٦١.

من التناقض (أو الثنائية) في التاريخ اللبناني وباتّباع طريق اختزال يصل إلى تأليف ينتهي الى الميثاق الوطني.[١٧]

ينطلق الجسر من مسألة تاريخ الشعب اللبناني التي ترتبط بها فكرة الميثاق الوطني.[١٨] وفي نظره، هناك حدثان أساسيان ساهما في خلق فكرة الشعب اللبناني: الفتح الإسلامي السّنّي ووصول الموارنة الى جبل لبنان. بهما بدأت ما يسمّى «المسألة اللبنانية»[١٩]. على أثر هذين الحدثين يحدّد الجسر بدء المرحلة الأولى المؤلّفة من «التيارات الجاذبة»، وهي مارونية و«التيارات النابذة»، وهي سُنيّة.[٢٠] استمرّت هذه المرحلة الأولى حتى نهاية القرن التاسع عشر. فكان أوّل تقارب بين الدروز والموارنة في جبل لبنان في هذه المرحلة، وهذا حدث حمته السلطة السُنيّة. وقد كان هذا الحدث بدء قوة جديدة جاذبة تتخطّى الطائفية قامت بالتآزر الجديد بين فخر الدين والموارنة. لكنّ هذا النجاح لم يلبث أن مُني بسرعة بالفشل بسبب ظهور الطائفية وهجرة المسيحيين الأرثوذكس والكاثوليك من سوريا الى لبنان: وما نتج عنها من عدم توازن في القوى عند الجماعتين.

وهناك مرحلة ثانية يمكن اعتبارها بأنها لا طائفية، قامت هذه المرّة بين سنة ١٨٦١ و١٩٢٠، تلاها «نزاع سياسي وقومي وعقائدي»[٢١] وذلك بسبب التفاعل بين الجبل والمدن الساحلية الذي تسبّب في ولادة تقارب جديد مؤسَّس على فكرة الاستقلال.[٢٢] وبالرغم من التحفظ السّني بخصوص إقامة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠، يظنّ الجسر أن هذه المرحلة المتزامنة مع المطالبة بالاستقلال امتدّت حتّى ١٩٣٦. وطوال هذه المرحلة، ظهر تيّار لاطائفي خلق نوعاً من الثقة باتّحاد ممكن، خاصة وأن السُنّة لحظوا تحسّناً مقصوداً لدى المسيحيين بإشراكهم في السلطة.[٢٣]

وأخيراً هناك مرحلة ثالثة حاسمة بخصوص التهيئة المباشرة للميثاق الوطني تمتدّ من ١٩٣٦ الى ١٩٤٣، كان بشارة الخوري ورياض الصلح زعيميها وقد استطاعا أن

١٧- باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣. لماذا كان؟ ولماذا سقط؟ بيروت [٣]١٩٩٧. ص ١٢.
١٨- المرجع السابق، ص ٢٢.
١٩- المرجع السابق، ص ٢٥ و٢٧.
٢٠- المرجع السابق، ص ٢٨.
٢١- المرجع السابق، ص ٤٤.
٢٢- المرجع السابق، ص ص ٤٦.
٢٣- المرجع السابق، ص ٦٧.

يكرّسا الاتفاق الإسلامي-المسيحي[٢٤] بالتوفيق بين التيارين، «النابذ» و«الجاذب»، أي اللبناني-الماروني والعربي-السُنّي.[٢٥]

وهكذا إذا ما جمعنا هذه التأليفات الثلاث التي برزت في هذه المراحل، استطعنا القول أن الميثاق الوطني هو، قبل كل شيء، كما يرى الجسر، صَهر تاريخين وقوّتين وإيديولوجيتين.[٢٦] فالميثاق هو من جهة، صيغة هدفها إدارة الوفاق بين المسلمين والمسيحيين الذي وُلد بين ١٩٣٦ و ١٩٤٣،[٢٧] ومن جهة ثانية، إنه اتفاق قوّتين مطالبتين بالاستقلال[٢٨]. ويمكن القول في النهاية إن الميثاق جاء نتيجة تاريخ طويل من التفاعل بين المسلمين والمسيحيين[٢٩] وفي الوقت عينه التعبير عن إرادة التعايش في إطار كيان سياسي يديره توازن السلطة.[٣٠]

باختصار فالميثاق عند الجسّر هو تسويّة وطنيّة وسياسيّة لا عودة عنها، تبقى قابلة للتطور بكونها ناتجة عن تاريخ طويل من التفاعل.[٣١]

وتأتي من ثم محاولة مسرّه، التي يقدمها في كتابين[٣٢] لتعطينا في السياق ذاته فكرة عن الميثاق كتأليف لتاريخ طويل من التعايش.[٣٣] وللدفاع عن طرحه، ينطلق مسرّه أوّلاً من بيّنة تاريخية منبهاً إلى «(...) أن سياسيّي ١٩٤٣ لم يخترعوا شيئاً وأن الميثاق الوطني يمثّل نهاية الاختمار التاريخي (...)» .[٣٤] ومن ثم من تمييز بين الميثاق الوطني وميثاق ١٩٤٣ «(...) الذي هو مرحلة من التطور الإجمالي في تكوين الهوية اللبنانية وتنظيم خاص وظرفي لخاصّيات أنموذج توافقي في الحكم في زمن معيّن من تاريخ لبنان السياسي».[٣٥]

٢٤- المرجع السابق، ص ١٠١ و١٠٦.
٢٥- المرجع السابق، ص ١١٥.
٢٦- المرجع السابق، ص ١٢٠.
٢٧- المرجع السابق ص ١٠٦ و١٢٨.
٢٨- المرجع السابق، ص ٣١١.
٢٩- المرجع السابق، ص ١٢٠.
٣٠- المرجع السابق، ص ٣٥٤.
٣١- المرجع السابق، ص ٤٦١-٤٦٢.
٣٢- Antoine Nasri Messarra, Le modèle politique libanais et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif. Publications de l'université libanaise. Section des études juridiques, politiques et administratives (VII). Beyrouth 1983. Et Le pacte libanais. Le message d'universalité et ses contraintes. Beyrouth 1997.
٣٣- Messarra, Le pacte libanais, p.138. حيث يطلق على الميثاق تسمية «ميثاق العيش المشترك».
٣٤- Messarra, Le modèle politique libanais et sa survie, p.83.
٣٥- المرجع السابق، ص ٨٤.

ومع ذلك، إن ما يفسّر الاختمار ويربطه بالتمييز بين الميثاق الوطني وميثاق ١٩٤٣ هو هذا الصراع اللبناني التاريخي للتعايش كضرورة واختبار مميز[٣٦] وكمبدأ يتضمّن رفض كلّ نوع من أنواع التقسيم أو الانقسام وضمان الأقليات وتحقيق الاستقلال.[٣٧] هذا يعني أن الميثاق الوطني هو تأليف لهذه «(...) المبادىء الأساسية للدستور التقليدي في لبنان (...)»[٣٨] وأن ميثاق ١٩٤٣ يمثّل الصيغة الدستورية للنموذج التوافقي في الحكم العائد الى تقليد عاشه اللبنانيون منذ التنظيمات.[٣٩] من هنا، بحسب مسرّه وجوب تجنّب تجربتين عند البحث في موضوع الميثاق: «الاقتراب» و«التمدّد» الذي يمزج بين الميثاق وبين النظام المُثبَت والاقتراب «المقيّد» الذي يمزج بين الميثاق وبعض الترتيبات الخاصة للتمثيل السياسي الخارجي والتوازن بين الطوائف.[٤٠]

فالميثاق هو إذن التأليف لهذا التفاعل بين الطوائف اللبنانية، الذي يقدّمه مسرّه «كاختمار» والذي يمثّل الصراع الطويل لبناء أنموذج توافقي في الحكم.[٤١] هذا يدلّ على أن مسرّه ينطلق من رؤيا إيجابية للتاريخ ولدور الطوائف في هذا المشروع.

هذا التأليف برهن عنه مسرّه بوضوح في كتابه «الميثاق الوطني. الرسالة الشاملة ومتطلباتها». العنوان موح، عندما يُدخل كلمة «الشاملة» كفكرة إنسانية تضمن الحياة الاجتماعية المشتركة وتكرّس التعدّدية. ويشرح مسرّه رأيه على الشكل التالي: «(...) في مطلع الألف الثالث، ليست الوحدة المتجانسة هي القاعدة. في لبنان المتعدّد الطوائف، مهما انزعج المثقّفون اللبنانيون الذين كانوا يخجلون من وضعنا، إن القاعدة هي الحالة السويّة. فيجب أن نقبل بها ونتعايش معها وأن نجعلها تتجح ونثمّنها. بالتكامل؟ كلا. كما وليس بالانصهار الموبوء في طيّات التاريخ انما بالمعنى الأصلي والانشقاقي الذي أدرج الخصوصيات في كلٍّ أوسع، لا بنكرانها وحذفها وتهميشها أو اختزالها. رسالة لبنان التاريخية هي هنا: إستعادة الشموليّة

٣٦- راجع، Messarra, Le pacte libanais, p.84.

٣٧- راجع، Messarra, Le modèle politique, p.80et 82.

٣٨ المرجع السابق، ص ٨٩.

٣٩- راجع، Messarra, le pacte libanais, p.12.

٤٠- Messarra, Le modèle politique, p.97.

٤١- للاطلاع على موقف آخرين من هذا النموذج التوافقي مراجعة كتابي:

Latif Abul-Husn, The Lebanese conflict. Looking inward. Boulder-London 1998. P.73-129.
Ghassan Tueni, Une guerre pour les autres. Paris, 1985. P.56-59.

المفقودة بفعل تشابك الخصوصيات الدينيّة والدينيّة-الاجتماعيّة (...) فينتج عن ذلك التأليف الذي هو لبنان».[٤٢]

مسرّه يأخذ هنا مسافة واضحة بالنسبة إلى الإيديولوجيا اليعقوبية التي تحبّذ الإندماج بإزالة الفروقات[٤٣] ويشجّع، على العكس، الأنموذج اللبناني ذا الخصوصيات إنما انطلاقاً من «تعايش» معقلن ومنسجم[٤٤]. من هذا الاقتناع، ينتج أن لبنان، في نظر مسرّه، هو تعدّدي ولا يمكن أن يكون غير ذلك، وأن الهويّة الوطنيّة في بلد كهذا لن تكون سوى «(...) نتيجة درب لا منفذ لها إيديولوجياً أو ثمرة انتصار للواقع ولحالات منافع يوميّة (...)» بعيداً عن كلّ فكر تجريدي مستورد. نحن هنا أمام عملية عميقة توفّق بين «التواريخ الخاصة والتاريخ الوطني» من حيث تبرز شموليّة سوف تصبح هويّة ممكنة وحيّة.[٤٥]

إن تقويم هذه المحاولات الثلاث في موضوع الميثاق الوطني يمكن وضعه في ضوء المواصفات الثلاث التي أعطيت له سالفا وعلى علاقة هذه المواصفات بالأطر التاريخية التي وضعت فيها.

محاولة ربّاط وُصفت بالحماس لأنها كُتبت في مرحلة الرجاء التي تلت العهد الشهابي والتي رأى فيها الكثيرون أنها مرحلة البحث عن «تخطي الميثاق».[٤٦] ويمكن وصفها بالحماس أيضاً لأن ربّاط في محاولته يبحث عن تخطّي الميثاق إذ يحاول أن يقدّم تاريخاً غير طائفي للبنان من حيث أن لبنان السياسي والدستوري قام على لقاء الهويّة والدستور، بقطع النظر عن تأثير الطوائف المباشر. ومن الواضح أن فكرة الدولة-الأمّة لدى ربّاط هي التي توجّه فكره بحيث تمتص التعدّديّة في الوحدة السياسيّة التي توجدها الدولة من خلال فكرة الأمّة. في هذا النظام لا تلعب الطوائف أي دور إدماجي، بل، على العكس من ذلك، هي مصدر بلبلة واضح في النظام السياسي اللبناني وفي النظام الاجتماعي والطائفي. إذن قيام دولة-أمّة يتطلّب إبطال كل دور للطوائف في الحقل العام والسياسي. ما يدفع ربّاط على

٤٢- Messarra, le pacte libanais, p.20-21.

٤٣- المرجع السابق، ص ١٢٨.

٤٤- المرجع السابق، ص ٨٤.

٤٥- المرجع السابق، ص ١٣٨.

٤٦- جورج قورم، تاريخ لبنان العاصر. تاريخ ومجتمع. بيروت ٢٠٠٣. ص ١٠٣.

إصدار حكم قاس على الطوائف عندما يكتب: «(...) فبالضبط ضدّ وصول نوع حياة سياسيّة كهذا، يكشّر النظام الطائفي غريزياً عن أنيابه التي لا تُقهر».[47]

المعضلة في أطروحة ربّاط هي التسليم بتاريخ يتجاوز الطوائف بالرغم من اعترافه بالنظام الجماعي كمولّد للكيان اللبناني. لكنّه يعود أخيراً إلى المعادلة الطائفيّة عندما يحصر ولادة الكيان في الثنائيّة الدرزيّة-المارونيّة والاتفاق حول الميثاق الوطني في الثنائية السُنيّة-المارونيّة. الأكثر غرابة في أطروحته هو أن الإرادة العامة لا وجود لها في عقد الميثاق، ما يجعله ينكر تماماً دور الطوائف اللبنانيّة الأخرى. كما أنه يحول الميثاق إلى مستوى تقاسم السلطة بين الطوائف. وهذا ما يشكّل قراءة مبتورة للتاريخ هدفها وضع رجالات السياسة في مقدمة الفاعلين الأساسيين في قضيّة الميثاق من خلال وضعهم وتثبيتهم نظام المحاصصة الذي كان قائماً منذ دستور ١٩٢٦.

ينقص هذه الأطروحة محاولة فينومينولوجية لقراءة الميثاق في ضوء التاريخ اللبناني لكن من ناحية تاريخ الطوائف الدينيّة في لبنان، لتبين خصوصيّة وجدانها التاريخي وموقفها إزاء الميثاق الوطني. هذا لا يعني أننا نرفض رأيه في الدولة، انما لا يمكن التسليم بالقفزة التي يقوم بها نحو الدولة-الأمة تبريراً مطلقاً عندما يعلن تمنّيه بأن يرى الميثاق يتحوّل الى أداة إدماج وطني... هذا التحوّل يفترض مساراً تأويلياً يسترجع التاريخ بطريقة فينومينولوجية ليشرح حظوظ تبنّي هذا المشروع المشترك انطلاقاً من تاريخ كل جماعة دينيّة، لتكون الدولة المنتظرة نابعة من الاختبار التاريخي المشترك لا مسقطة من فوق على التاريخ السياسي للبلاد.

يظهر هذا النقص أيضاً في محاولة باسم الجسر التي وصفناها بأنها انهزاميّة ومحايدة. كتب الجسر محاولته كأطروحة دكتوراه في الوقت الذي اندلعت فيه حرب ١٩٧٥ حيث الكثيرون، وهو منهم، قد تنبأوا بموت الميثاق. بقيت أطروحة الجسر سجينة جدليّة نسبيّة تحلّل التاريخ انطلاقاً من الثنائيّة المارونيّة-الدرزيّة والمارونيّة-السنيّة وتنازع السلطات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الخ. وهي تشدّد على ما يفرّق أكثر ممّا تشدّد على ما يجمع.[48]

٤٧- Rabbath, La formation historique, p.561.

٤٨- راجع الجسر، ميثاق ١٩٤٣، ص ١٦.

وهكذا فتحليله للميثاق سقط بسبب تحكم هذه الظروف برؤيته للأمور. وهذا ما جعله يعتقد بأن الميثاق هو اتفاق فرضته الظروف التاريخيّة وغير نابع من الاتفاق عليه، حتى ولو أنه يحاول التأكيد أنه صياغة لبنانيّة ووليد التعايش المشترك. بحسب هذه الجدليّة تظهر الطوائف بمظهر سلبي كأسباب للنازع وفي الوقت نفسه كمحرك باتجاه تأليف بين تواريخ حتى ولو أتى هذا التأليف يفرضه المنطق الخاصّ بالمعطيات الراهنة في زمن معيّن. والذي يقود الجسر إلى هذه النتائج، هو تمسكه بالإشكاليّة ذاتها التي أخذ بها ربّاط وهي اختيار الثنائيّة السّنيّة-المارونيّة كقوّة محرّكة لهذا التاريخ.

بالمقابل، إن محاولة أنطوان مسرّه تأخذ طريقاً آخر للتأليف. إنها متفائلة وفي الوقت عينه تصحيحية، لذا فنحن نصفها كمحاولات تعديليّة. كتب مسرّه المحاولتين في زمن رجاء بعد الانسحاب الإسرائيلي سنة ١٩٨٣ والقبول باتّفاق الطائف سنة ١٩٩٠ حيث كان شبح تقسيم البلاد قد زال وظهرت إمكانيّة وحدة جديدة.

ينطلق مسرّه من رؤيا تعدّديّة وشاملة (universelle) ترى في تعايش الطوائف غنى للوجود اللبناني والوسيلة الوحيدة لخلق هويّة لبنانيّة جديرة بالبقاء.[49] لكنّ أطروحته تأسّست على فكرة سابقة للتجربة، مع أنها تحاول أن تعكس الاختبار اللبناني. فيجب إتمامها بتأويل تفسيري للميثاق شامل، أي إنها بحاجة لرؤيا ديناميكيّة وتاريخيّة تُبرز أكثر وتوضّح أكثر هذا التمييز بين الميثاق الوطني وميثاق سنة ١٩٤٣. على كل حال يمكننا اعتبار أطروحته انطلاقة معقولة لتحليل الميثاق.

هذه الملاحظات تقودنا الى فكرتين أساسيتين: الأولى تدلّنا الى أن أطروحتي ربّاط والجسر ينقصهما تفكير قريب من التاريخ اللبناني وبخاصّة من تاريخ الطوائف اللبنانية لإبراز تحرّكها الخاص على عتبة الميثاق وإزاءه، كي نتجنّب حصر هذا التاريخ بمنطق الثنائيّة أو بمنطق الإقصاء، كما كانت الحال دائماً مع الثنائيّة الدرزيّة-المارونيّة أو السُّنيّة-المارونيّة، التي تقلّل من دور سائر الطوائف اللبنانيّة وتترك الميثاق مسجوناً في ثنائيّة اقتسام السلطة بدلاً من أن يكون تعبيراً عن إرادة جماعيّة مبتغاة لا مفروضة. الفكرة الثانيّة تعني أن كل تحليل للتاريخ يجب أن يرافقه تأويل تفسيري لإرادة الطوائف اللبنانيّة لشرح المحلّ الذي يشغله الميثاق في

٤٩- راجع أيضاً في هذا السياق كتاب: فؤاد بطرس، كتابات في السياسة. بيروت ١٩٩٧. ص ٧٨.

وجدانها وإيجاد حدود تبنّي الميثاق الذي من دونه يصبح مستحيلاً، كما يقول مسرّه، الكلام على الشموليّة التي بدونها لا مجال لمشروع دولة في لبنان.

مع ذلك، فهذه الملاحظات تستدعي ثلاثة أسئلة: هل من الممكن كتابة تاريخ للميثاق يُظهره أنه تأليف إرادة اللبنانيين المشتركة، لا إرادة بعض النخب أو قوى الانتداب أو رهن تسويّة فرضتها الظروف؟ إلى أي حدّ يمكن إعتبار الميثاق الوطني بأنه مكوّن لهويّة وطنيّة مشتركة؟ وبأي معنى نستطيع أن نثمّن إيجابياً دور الطوائف في لبنان إزاء ولادة الميثاق؟

هذه الأسئلة هي الإشكاليّة المركزيّة لهذا المشروع الذي يحاول إظهار دور الطوائف في بُعدها العملي والتاريخي، وذلك بمحاولة إبراز كيف أن الطوائف يمكن أن تتجاوز تاريخها الجزئي إلى تاريخ عام مؤسِّس لوحدة مشتركة. وهذا يستند إلى حقيقة الجزئي، الذي يحوي بشكل دائم عنصراً شمولياً يساعد على ولادة شموليّة مشتركة. وهذه الشموليّة هي التي تساعد في قيام مشروع عيش معاً بين جزئيات، يمكن اعتباره كمشروع سياسي. وهذا لا بد من أن يترافق مع تقس دقيق لرسوخ هذا الشمولي المشترك في وجدان الطوائف، وهو ما سنستدل عليه في القسم الثاني من هذا البحث من خلال التوقف على موقع الميثاق لدى مفكرين من هذه الطوائف.

لكنّ الجواب على هذه الأسئلة الثلاثة لا يُعطى إلا باتّباع تحليل لتاريخ الطوائف في لبنان إزاء الميثاق الوطني لسنة ١٩٤٣. أمران لم تأخذهما بالاعتبار المحاولات المشار إليها سابقاً والتي عنيت بدرس الميثاق الوطني.

هذه المحاولات لم تُبرز فكرة الميثاق كتأليف لتواريخ متباينة وكفكرة جامعة واقعية هي التعبير عن إرادة اللبنانيين وليس فقط إرادة نخبة سياسيّة أو دينيّة. ما معناه أن الميثاق لا يقتصر فهمه على توزيع بسيط للسلطة أو على تسويّة سياسيّة. إنما يعني أن الطوائف تبنّت في الأصل وبجديّة الميثاق كمشروع لنوع مقبول من العيش معاً في عالم حياة مشتركة (Lebenswelt)[٥٠] قبل أن يكون كسباً

٥٠- المقصود بهذه العبارة ما جاء عند يورغن هابرمس في كتابه:

Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. 1988. S. 348f.:
"Indem sich Sprecher und Hörer frontal miteinander über etwas in einer Welt verständigen, bewegen sie sich innerhalb" des Horizonts ihrer gemeinsamen Lebenswelt; die bleibt den Beteiligten als ein intuitiv gewußter, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund im Rücken. (...) Die Lebenswelt kann nur a =

سياسياً على مستوى السلطة.[٥١] وبالمحصّلة، إن المطلوب هو إظهار الدور الإيجابي للطوائف كوظيفة دمج عشيّة ولادة الميثاق، مؤسِّس الهويّة اللبنانيّة، وكتدعيم داخلي لمشروع الدولة.[٥٢]

هذا المشروع يتحقّق في قسمين كبيرين: الأول يكرّس لتاريخ الطوائف وعنوانه: **وجدان وهويّة وتاريخ الطوائف في لبنان إزاء ميثاق ١٩٤٣**، أما القسم الثاني فهو يقوم بعمل تأويلي تفسيري لتبنّي الميثاق من قبل الطوائف: **تقبّل ميثاق ١٩٤٣**.

= tergo eingesehen werden. Aus der frontalen Perspektive der verständigungsorientiert handelnden Subjekte selber muß sich die immer nur mitgegebene Lebenswelt der Thematisierung entziehen. Als Totalität, die die Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen ermöglicht, ist sie nur präreflex-iv gegenwärtig. Aus der Perspektive der Beteiligten läßt sich zwar das praktisch in Anspruch genommene, in Äußerungen sedimentierte Regelwissen rekonstruieren, nicht aber der zurückweichende Kontext und die im Rücken bleibenden Ressourcen der Lebenswelt im ganzen"

= «حتى يتوصل اثنان إلى التفاهم حول مسألة معيّنة في عالم ما، عليهما أن يتحركا في مجال أفق عالم الحياة المشترك بينهما، الذي يبقى حضوراً واعياً عند المشاركين في نقاش بديهي، ولا مشكل عليه وبمثابة ركن تاريخي يستند إليه. عالم الحياة يمكن القبول به كشيءٍ أتى من خلف (..)».

٥١- راجع، عصام خليفة، من الميثاق الوطني إلى الجلاء ١٩٣٨-١٩٤٦. بيروت ١٩٩٨. «إن إنجاز استقلال لبنان كدولة ساهم فيه الأغلبيّة الساحقة من اللبنانيين، وقد قام ذلك على قاعدة الإيمان المشترك بأسس هذه الدولة، مع ترك التنوّع في الاتجاهات السياسية. كذلك كان هناك دور كبير لموازين القوى الاقليميّة والدوليّة». ص ٧٤.

٥٢- راجع، كمال يوسف الحاج، مبحث فلسفي لاهوتي حول الطائفيّة في لبنان على ضوء الميثاق الوطني. بيروت ١٩٦١.

الفصل الأول

وجدان وهويّة وتاريخ الطوائف في لبنان
إزاء ميثاق ١٩٤٣

١. الميثاق الوطني والعبور من التاريخ الخاص إلى التاريخ المشترك

كيف يتمّ الانتقال من تاريخ خاص بشعب أو بدين أو بطائفة إلى تاريخ مشترك جامع بين ديانات أو جماعات أو طوائف؟ شغلت هذه القضية، كما رأينا في المقدمة، فكر عدد من الكتّاب، التي عالجوها من خلال مسألة الميثاق الوطني. وسؤالنا هذا يمكن التعبير عنه بكلام آخر، إمكانية نجاح تواريخ مختلفة في التوصل إلى إيجاد وحدة متينة بينها من دون أن تؤدي الوحدة إلى عملية صهر جماعي في وحدة اصطناعية لا تحترم طبيعة الديناميّة الموجودة في الاختلاف؟

ليس هذا التحدّي أمراً مُعطى دفعة واحدة. فهو يتطلب معرفة عميقة للتاريخ الخاص بكل جماعة وما يؤهله للانتقال إلى وحدة جامعة. وهنا لا بد من القول بأن التواريخ الخاصة تحمل قيمة لا يجوز التضحية بها حتى تأخذ هذه القيمة موقعها متى التقت في التاريخ المشترك ويأخذ بالتالي هذا التاريخ قوته الجامعة لا الصاهرة للتواريخ المختلفة، فيتحقق عندها من هذا اللقاء تمازج أفاق. ولنا مثال على ذلك بروز قضية الهوية في عصرنا بعد إنجازات الدول-الأمم والعولمة. إنها قضية تأخذ أهمية كبرى في الأبحاث العلمية المعاصرة، التي أعادت اكتشاف الجزئي (particulier) من جديد وعلاقته بالكلي (universel)؛ وهذه ظاهرة تشجع عليها العولمة، على عكس ما ظنّ الكثيرون في نقدهم للعولمة. ففي هذه الظاهرة، وكلما تضخم ما هو شامل وكلّي، يبرز الجزئي أو يسعى إلى الظهور والمحافظة على دوره ووجوده.[١]

فبروز قضية الهوية الجزئية يرتبط تلقائياً بالتاريخ وبالبحث التاريخي، لأن التاريخ ليس بحثاً علمياً وحسب، بل هو «شكل من أشكال الذاكرة، ذاكرة جماعة»[٢]، دينيّة

١- راجع: Nikolaus Werz, Heimat und Nation in einer globalisierten Welt. In: Spiegel der Anderen: Deutschland Geschichte – Sprache – Mentalität – Religion. Hrsg. von Hermann Weber. Bonn 2006. P.36-50.

٢- راجع: Theodor Schieder, Ohne Geschichte sein? Geschichtsinteresse, Geschichtsbewusstsein heute.Walter-Raymond-Stiftung, kleine Reihe, Heft 3, Köln 1973. P.8 et 12.

كانت هذه الجماعة أم ثقافيّة أم سياسيّة... فالتاريخ يجد ذاته تجاه هويات حقيقيّة عليه أن يحسب لها حساباً ويترك لها مساحة.[٣]

هذه العلاقة بين التاريخ والهويّة، بخاصة في مجال الأديان، وعلاقتها بالذاكرة الجماعية، كانت موضوع اهتمام يان أسمان (Jan Assmann). لن ندخل في تفاصيل رأيه، إنما نحفظ منه قوله أن تاريخ دين معيّن هو قوّة خلاّقة في خلق هويّة خاصة، لأن الدين ليس فكرة مجرّدة بل حقيقة تاريخيّة، تبرز كواقع جماعة وكوجدان جماعي ببنيان الوجدان الفردي يتصلان بالماضي ويمتدان إلى الأجيال الآتية.[٤] وذاكرة الجماعة الدينيّة هذه قابلة للتطوّر، في نظر أسمان، حسب الظروف التاريخية، وبخاصة لدى التقائها بذاكرات خاصة أخرى، فيتم الاندماج فيما بينها أو التمازج في ذاكرة مشتركة من دون أن تلغي الواحدة الأخرى أو أن تهمّش الذاكرة الجامعة الذاكرات الخاصة، لتفتح هامشاً لتأليف شمولي فيما بينها. يأخذ أسمان مثل الطقس السياسي الخاص بالموتى (Totenkult politischert) حيث الاعتراف بألم الغير يتحوّل إلى شكل من أشكال الذاكرة، تأخذ شكل ذاكرة تعاضد وتماسك (Bindungsgedächtnis)[٥]. وهذا المثل الخاص قد يأخذ طابعاً شمولياً من خلال النصب التذكاريّة (Denkmal) حيث الاعتراف بألم الغير يأخذ قيمة مُلزِمة من خلال المبادىء الأساسيَّة للكرامة الإنسانيّة كما برز هذا الأمر بعد المحارق في «أوشويتز» (Auschwitz)، والتي أصبحت مكاناً للتفكّر بما جرى من وحشيّة. وهذه الوحشيّة قد تتحول إلى ذاكرة حدّ للعنف كل مرة وقف فيها المرء في أماكن المحارق.[٦]

فالعبور من الجزئي إلى الشامل، في رأي أسمان (Assmann)، يعني أن الذاكرة الثقافيّة تفتح المعنى العميق للزمن كمرحلة تتخطّى فيها الذاكرة الجماعيّة بجماعة معيّنة حالة التواصل الضيقة والتي تتحول إلى قوة غير فعّالة في بعض الأوقات، لتصل إلى خلق تكافل ثقافي أوسع وأكثر ديناميّة متحركاً في إطار ما يعرف «بنحن-

٣- راجع: Paul Ricœur, Soi-même comme un autre. Seuil 1990. خاصة الفصل الخامس: الهوية الذاتية والهوية الإخبارية.

٤- راجع: Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000. P.22.
Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, und politische Identität in frühen Hochkulturen. München [5]2005.

٥- المرجع السابق، ص ٣٤-٣٥.

٦- المرجع السابق، ص ٣٦: «(...) في إطار هكذا اعتراف بالألم، المفروض على الآخر من ذنب، تظهر بصمات ذاكرة ارتباط شاملة، تكون مقيدة بقواعد أساسيّة معروفة للكرامة البشريّة».

هويّة» (Nous-identité ،Wir-Identität)، كما يقول أسمان. والتشديد على الـ«نحن» هنا يعود إلى بلوغ الـ«نحن» مرحلة الفاعل الأساسي في هذه المعادلة أو أنها تشير إلى هويّة تعطي الـ«نحن» حيزاً واضحاً من التفاعل.[٧]

فحالة العبور من الذاكرة الجزئية إلى ذاكرة شاملة ومن التاريخ الجزئي الجماعي إلى تاريخ جامع في التعدّد يتلاءمان والاختبار اللبناني بطريقة أو بأخرى، في مشروع الميثاق الوطني، من دون أن ننسب الكمال إلى هذا الاختبار.

في الواقع، دراسة ولادة الميثاق الوطني على مدى مراحل نشوءه لا تستطيع، مهما كانت الظروف، أن تتجاهل التواريخ الخاصة وحضورها الفاعل في تحقيق هذا العبور من الجزئي إلى الكلي كما هي الحال مع الميثاق الوطني. هذه النقطة، كان ميشال شيحا قد أشار إليها، وكان من بين الأوائل الذين حلّلوا بعمق هذه الحقيقة التاريخيّة. فقد جاء في كتابه «لبنان في شخصيته وحضوره» ما يلي: «(...) فما أحوج لبنان اليوم إلى موفور من المعرفة والتفهم لوضعه الجغرافي، ولما يثقل كاهله من أعباء، طبيعية إذا شئت. وما أحوجه إلى موفور من المعرفة والتفهم لطبيعة الجماعات المختلفة التي تشترك في تأليف الشعب اللبناني. ولن يكون في لبنان قوانين نظاميّة أو عاديّة، حريّة بالحياة، إذا هي لا تقيم وزناً لهذه الحقائق العميقة».[٨]

في هذا الفصل الذي نكرّسه لدراسة تاريخي طوائف لبنانية خمس وهي الشيعة والدروز والأرثوذكس والموارنة والسُنّة، نرتكز على الجدلية بين الجزئي والكلي بالتشديد على العلاقة القائمة بين تاريخ وهويّة ووجدان هذه الطوائف وبلوغ مرحلة التخطي إلى تاريخ مشترك رسم الميثاق الوطني خطوطه الأولى. هدفنا هو أن نُظهر أن الميثاق الوطني لم يكن سوى نتيجة الاختبار التاريخي الذي مرّت به تواريخ مختلفة على صعيدها الخاص ومع التواريخ الأخرى.

والافتراض بأن الميثاق هو النقطة الجامعة (أو تأليف) لهذه التواريخ يجعلنا نعتقد أنه بوسعنا اعتباره كالأفق التأويلي لهذه التواريخ فوق أرضية مشتركة. وهذا الافتراض بالذات يناقض منذ الان كلّ محاولة تحصر الميثاق في إطار تسوية بين

٧- المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.

٨- ميشال شيحا، لبنان في شخصيته وحضوره. بيروت ١٩٦٢. ص ٣٨.

ثنائيتين، درزيّة-مارونيّة أو سُنّية-مارونيّة، مع احترام أهميّة هاتين الحقيقتين اللتين طبعتا مراحل مختلفة من التاريخ اللبناني.

وهذا النقض للثنائيّة يعني بالنسبة لنا أن التاريخ الجامع هو تاريخ ديناميكي وإن عبر بعض الأحيان في أزمات. ونقض الثنائيّة يعني أيضاً أن أي مدخل لدارسة الميثاق عليه إبراز الديناميّة الداخليّة للطوائف وقدراتها ودورها في ولادة الميثاق، بدل حصر هذه الولادة بالثنائيّة، التي أدت في النهاية إلى سلب الدور الإيجابي للداخل اللبناني في ولادة الميثاق، واضطرت دائماً على اللجوء إلى تصور وحدة جامعة انطلاقاً من تاريخ للبلاد لا يحترم التعدّد، مرة بفرض تاريخ جماعة معينة كتاريخ عام أو بافتراض تاريخ وضع تسلسله بطريقة اصطناعية ومرة أخرى بالركون إلى الأوضاع التاريخيّة الخارجيّة والتي تتصل برؤيَة برغماتيّة للتعاطي مع الواقع والتي لا علاقة لها بالوجدانات الخاصة بهذه الطوائف. هذا التمييز بين الميثاق والثنائية يهدف إلى تحرير الميثاق من كل وصمة أنه تسويّة سياسيّة أو صيغة حكم أو تفاهم للتعايش المشترك. المطلوب إذن التعمّق في وجدانات الطوائف تجاه الميثاق لاكتشاف أفق شموليّة هذا الأخير.

وما يشجّع على هذا الخيار في التعمق بخصوصيات الجماعات الطائفية في لبنان، هو تشديد غالبيّة الذين درسوا الميثاق على أن يُظهروا أنّ الميثاق هو التعبير الواضح عن إرادة مشتركة لدى اللبنانيين. لكن السؤال يطرح نفسه مباشرة: عن أي لبنانيين نتكلم؟ إذ من العبث عرض الموضوع بتهميش الانتماء الطائفي للبنانيين وما يميّز تاريخ طوائفهم. إذن يقوم عملنا على التشديد على خصوصيّة الجماعات الدينيّة، من دون أن نفضّل، كما فعل الكثيرون، نخبة السياسيين فيها، لكن من دون أن نهمشهم طبعاً، معتبرينهم أفراداً حياديين أو رجال دولة، أقدموا على هذا المشروع بحياد كليّ عن انتمائهم الطائفي.

هكذا وللوصول إلى ما نصبوا إليه في شرح للميثاق انطلاقاً من التواريخ الجزئيّة لنصل إلى التاريخ الجامع الذي يكرّسه الميثاق سنة ١٩٤٣، لا بد من دراسة جذريّة للطوائف اللبنانية التي بدونها يبدو مستحيلاً، منذ الآن، فَهم حظوظ النجاح لهذا الميثاق والاعتراف به. ودراسة تاريخ الطوائف، وُضع في خمسة فصول مرتبطة

بعضها ببعض وتؤلّف تسلسلاً منطقياً في تحليل موقف الطوائف إزاء الميثاق الوطني:

١. ١. هويّة ووجدان الشيعة بين الإسلام والعروبة واللبننة.

١. ٢. الدروز بين الهوية المعقّدة والعملانيّة ووجدان الاختيار، والخيار المؤقّت لميثاق ١٩٤٣.

١. ٣. الأرثوذكس الإنطاكيون: وجدان الشموليّة والتوسّط والتأقلم؛ الهويّة الأنطاكيّة العربيّة والخيار اللبناني غير المشروط.

١. ٤. الموارنة وقضيّة كتابة تاريخهم، ووجدان الأمانة لديهم وهويّتهم الإنطاكيّة والكاثوليكيّة واللبنانيّة.

١. ٥. السنّة اللبنانيون بين وجدان الوحدة والسلطة والتحوّل الشكلي الخارجي (Anamorphose) في المظاهر التاريخيّة للوحدة والسلطة (أو لبننة السنّة).

١.١. هويّة ووجدان الشيعة بين الإسلام والعروبة واللبننة

« (...) لنتأمّل وضع الشيعة في لبنان. لقد كانوا منقسمين إلى جماعتين محلّيتين غير منفتحة الواحدة على الأخرى، واحدة في جبل عامل والأخرى في البقاع الشمالي (...) لكن اختلافاتهم لم تكن مثمرة ولا فاعلة. جمهور الجناح المتقدّم المؤلّف من المثقّفين العصريّين، وكانت غالبيّتهم من العلماء، تقدّموا يداً بيد مع القومية العربية التي انتهت بدون أهميّة سنة ١٩٤٨ (...) والفئة الناضجة من الشيعة أكملت طريقها بهدوء حتى ١٩٦٧ (...) في هذا الوقت بدأ وضع المنطقة يهدّد مباشرة مستقبل الشيعة اللبنانيين والمنطقة».[١]

بهذه الخلاصة، ابتدأ أحمد بيضون، المثقف الشيعي، محاضرته التي انتقد فيها الطائفيّة اللبنانيّة ودعا إلى تخطّيها، كما ركز على التطوّر التاريخي لهوية الشيعة في لبنان ولخصوصيّة وجدانهم.

ويضعنا النص أمام ثلاث مراحل تاريخية لتطوّر هذه الهوية:

١- مرحلة الانزواء والانفصال

٢- مرحلة التضامن مع القومية العربية

٣- المرحلة اللبنانية

وقد أعطى بيضون هذه المراحل الثلاث مواصفات خمس: الأولى متقلّبة (أو متناقضة) وغير فعّالة؛ الثانية هي حال عدم استقرار (أو تردّد)؛ الثالثة مهّددة ولكنها في طور النضوج.

هكذا يقدّم بيضون الهوية الشيعية في تحولاتها الثلاثة التاريخيّة حتى الوصول إلى ميثاق ١٩٤٣، بالرغم من التوقف على سنة ١٩٦٧ كما فعل كتّاب شيعيون آخرون.[٢] وهذه المرحلة هي من دون شك المرحلة الأولى لهذه المسيرة للوجدان الشيعي نحو ذاته لكي يجد ذاته ويمتلك ذاته.[٣] ويلجأ بيضون في الواقع إلى صفات أربع واضحة السلبية لكي يُظهر الصحوة الشيعيّة اللبنانيّة. هذه المراحل وصفاتها تُظهر عدم

١ - Ahmad Beydoun, A note on confessionalism. In: Theodor Hanf and Nawaf Salam, Lebanon in Limbo. Postwar society and state in an uncertain regional environment. Religion und Demokratie (4). Baden-Baden 2003. P. 75-86. Ici p. 76-77.

٢ - سنعود فيما بعد إلى هذا الموضوع في معالجتنا لفكر محمد مهدي شمس الدين.

٣- راجع: Andreas Rieck, Die Schiiten und der Kampf um den Libanon. Chronik 1958-1988. Deutsches Orient-Institut Hamburg Mitteilung (33). Hamburg 1989. Et Theodor Hanf, Koexistenz im Krieg.

الرضى ليس فقط كنتيجة فشل تاريخي حقيقي، كما يصفه الكاتب باختصار، بل كميزة وجدان تاريخي خاص بالشيعة.

هذا الوجدان امتاز عبر التاريخ بصفة خاصة وبطريقة خاصة يتعامل فيها مع الأحداث وقد برز هذا الوجدان من عدم رضى عن امتلاك تاريخه؛ بكلام آخر هذا الوجدان هو الذي يعطي هذا التاريخ انطلاقته ومعناه. وميزة هذا الوجدان «التذكر بكراهية» (ressetiment) الناتج عن الألم التاريخي العائد إلى حدث كربلاء حيث اغتيل الحسين بن علي. وقد طبع هذا الحدث الوجدان الشيعي بالألم وتاريخياً بالاضطهاد ونتائجه: الحرمان من الحقوق والفقر والتهميش.[٤]

يؤكد بعض المفكرين كريك (Rieck) والمهاجر هذا الأمر، ويعتبرون هذا الوجدان أنه مفتاح تأويل لفهم التاريخ الشيعي، والذي يصل إلى حدود اختيار الحرب لأجل العدالة. هذا ما يوحي به التاريخ الشيعي منذ زمن الحسين حتى موسى الصدر وحزب الله[٥]. يكتب ريك عن موسى الصدر أنه: « (...) يفسر آلام الحسين في كربلاء، والتي طبعت تاريخياً المطالبة الشيعية بالسلطة، بطريقة مختلفة مطبوعة بطابع التضحية : الحسين ابن علي عرف قبل توجهه إلى الكوفة، أنه لن ينجح عسكرياً في مواجهة جبروت الأمويين، إلا أنه قبل خوض الصراع من أجل مبدأ العدالة. وبطريقة مماثلة كان على الشيعة عبر تاريخهم أن يقاوموا كل حكم جائر، بغض النظر عن حظوظ الفوز بالأمر، ولكن باعتقاد راسخ أنهم يواصلون تقليد الإسلام القائم على الصدقيّة والعدالة».[٦]

هكذا فوجدان الشيعة يُحدَّد بتذكر الألم (التضحية) والتعبير عنه بالصراع من أجل العدالة، وللأثنين معنى أخلاقي جذري وطابع جدلي. لكنّ هذه الجدلية بين التاريخ والوجدان تفرض التساؤل الآتي: هل هناك وسيلة يجد فيها التاريخ والوجدان أفق مصالحة؟ هذا لا يعوَّل عليه إلاّ بالنسبة إلى هوية تعي ذاتها وتعرف أن تقاوم التاريخ وفي الوقت عينه تجد في التاريخ المناسبة الممكنة لتحقيق ذاتها وتطوّرها.

بالعودة إلى نص بيضون، يخال لنا، والنص يسمح لنا بأن نستنتج ذلك، أنّ بيضون

٤- راجع، جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة في سوريا ولبنان. أول دراسة علميّة على تاريخ الشيعة في المنطقة. بيروت ١٩٩٢. ص١١١، ٢٥٨. و Rieck, p.96-97.

٥- راجع، .. Rieck, p.266-272. 420

٦- المرجع السابق، ص٩٧.

يجد الحلّ لهذا التطوّر التدرّجي عند استعماله عبارة «نضوج الشيعة». السياق ذاته والكلمة في العموم لا يحتملان أن نطبّق «النضوج» على الأحداث التاريخيّة فحسب، أي على حدث عضوي وخارجي محض، بل أيضاً على هويّة ووجدان يرافقان التطور التاريخي. يؤكّد بيضون أنّ الهويّة والوجدان الشيعيين وجدا نقطة ارتكازهما سنة ١٩٦٧، الزمن الحاسم ليقظة وجدان الشيعة بالنسبة إلى هويّتهم واندماجهم في النظام اللبناني. هكذا تحقّق تكافل المراحل الثلاث لهذا التاريخ، أي في هذه المرحلة أصبحت الهويّة الشيعيّة ما هي عليه وما تريد أن تكون: معترف بها كطائفة وشريكة في تاريخ تصنعه مع الآخرين. وفي هذه المرحلة ظهرت لدى الوجدان الشيعي إمكانية مصالحة مع الألم بواسطة العدالة.

هذه المعطيات عن الوجدان الشيعي في مراحل تطوره في أزمنة تاريخية ثلاث للهويّة الشيعيّة، التي عدّدها بيضون، ستكون محور تفكيرنا، كي نتبع تطوّر هذه الهويّة في طريق انضمامها إلى الدولة الناشئة سنة ١٩٤٣ وإلى إيضاح مسار هذا الوجدان نحو المصالحة مع التاريخ.

١.١.١.١. الهويّة الإسلاميّة لشيعة لبنان

كتب «المهاجر» في أخباره لتاريخ الشيعة في لبنان أن: «تاريخ الشيعة في المنطقة، هو تاريخ القلق، سمته الكبرى النزوح الجماعي المتكرّر بسبب أحداث عنيفة».[٧] والمقصود بكلام المهاجر هي موجات من هجرة الشيعة من مكان إلى آخر، حتى أخذوا من الأرض اللبنانيّة ملجأً لهم. وكان الاضطهاد الحدث الأساس الذي أطلق هذه الهجرة. في هذا الإطار العام للتاريخ الشيعي بدأت الأبحاث عن بدء حضورهم على الأراضي اللبنانيّة.

والشيعة بشكل عام يعتقدون أن عقيدتهم وتشبثهم بها كانا سبباً مباشراً لاضطهادهم. واللبنانيون منهم، هم من الشيعة الاثني عشرية، يؤمنون بأنّ عليّ، صهر النبي، وخلفاءه (الأئمّة) لهم وحدهم الحقّ في خلافة النبي.[٨] بعد اغتيال عليّ، سنة ٦٦١، شرّع الشيعة تماماً هذه الفكرة. والإمام عندهم ليس زعيم الطائفة

٧- المهاجر، ص ١٧.

٨- راجع:

Claude Cahen, Der Islam. Von Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Weltbild Weltgeschichte. Bd. 14. Augsburg 1998. P.47.

وحسب، بل هو زعيم زمني: هو رجل الفضائل والمعارف الضرورية وهو الذي يربّي إخوته على الإيمان لسلوك الصراط المستقيم.[٩]

يصل عدد الأئمّة إلى اثني عشر، آخرهم إمام انتهى مخفيّاً وأتباعه شرحوا هذا الاختفاء كعمليّة احتجاب صغرى وكبرى. هذان الاحتجابان حمّلاهما معنى مسيحانيّاً يرى في عودة المهدي، -الشخص المسيحاني- في آخر الأزمنة- إقامة للعدالة في الأرض.[١٠]

أما الشيعة الذين لجأوا إلى لبنان كانوا من أصل يمني. لكن المؤرخين الشيعة يختلفون فيما بينهم حول تاريخ وصول هؤلاء اليمنيّين إلى لبنان. فمحمد جابر الصفا، الذي كتب «تاريخ جبل عامل»، يعتبر أنّ الشيعة يتحدّرون من قبيلة سبأ اليمنيّة التي هاجرت حوالي سنة ٣٠٠ قبل المسيح نحو دمشق بعد سقوط سدّ مأرب. واحتلّت هذه القبيلة تلك المنطقة حتى جبل عامل وقسم من فلسطين وأقامت فيها. ويعطي الصفا رواية أخرى محتملة لتاريخ جبل عامل فيفترض أن جبل عامل دُعي أيضاً «وادي بشارة» ذكراً لبشارة من العائلة المعنيّة التي حكمت لبنان من ١٥١٦ حتى ١٦٩٧. من أشهر وجوهها فخر الدين الثاني.[١١]

أما اعتناق هذه المنطقة للتشيّع، فيجعلها الصفا في الإطار العام لأسلمة المنطقة منذ أيام النبي، لكنّه يزيّن كلامه بقوله أنّ هذا المشروع خُبّئ وراء مشروع سياسي مغاير للمشروع الإسلامي. وعلى رأس هذا الأخير كان معاوية من السلالة الأمويّة.[١٢]

الروايّة الأخرى لتاريخ مجيء اليمنيّين إلى لبنان تعود إلى المهاجر. فهو يرى أنّ الشيعة اللبنانيين متحدّرون من قبيلة همدان اليمنيّة. ارتدّت هذه القبيلة إلى الإسلام على يد عليّ الذي أرسله النبي إليها. بقي عليّ هناك سنتين يلقّن بني همدان الإيمان.[١٣] أمّا هجرة هذه القبيلة فكانت أولاً إلى الكوفة في زمن الانتشار الإسلامي الأول وليس بعد سقوط سدّ مأرب، كما يذهب الصفا.[١٤] ومن الكوفة انتقلت

٩- المرجع السابق، ص ٥٧.

١٠- المرجع السابق، ص ٢٠٩ وما بعد.

١١- راجع، محمد جابر الصفا، تاريخ جبل عامل. بيروت ٤ ٢٠٠٤. ص ٤٢-٥٢ و٢٧.

١٢- المرجع السابق، ص ٧.

١٣- راجع، المهاجر، ص ٧٣.

١٤- المرجع السابق، ص ٧٢.

هذه القبيلة إلى البقاع بعد حوادث «سنة الجماعة» (٦١ هجرية، ٦٦١ مسيحية)، عندما ترك الإمام حسن الكوفة الخاضعة لمعاوية. بعد هذا الحادث، خسر همدان قوّته.[١٥] ومن البقاع امتدّ هؤلاء الشيعة إلى طرابلس وجبل عامل وجبل لبنان.

في نظر المهاجر، حدث التوسّع نحو جبل عامل في عهدي السلجوقيين والصليبيين.[١٦] ويعود ذلك، كما يروي الصفا، إلى أن وضع الشيعة في زمن الصليبيين كان أفضل منه من زمن الأتراك.[١٧] ويذهب ريك (Rieck) إلى التأكيد على أن الشيعة ساعدوا الصليبيين ضد العدوّ السُنّي.[١٨]

من المهم أن نذكر أن الاختلاف بين الكاتبَين الشيعيَّين يعود إلى غاية كلّ منهما في كتابتهما تاريخ طائفتهما. رواية الصفا هدفها التاريخ السياسي لشيعة لبنان. بينما رواية المهاجر تهتم أكثر بالتاريخ الاجتماعي-الديني لهؤلاء. إنّما الإثنان يشدّدان على أن الشيعة، وقد أُبعدوا عن أرضهم الأم، اليمن، وعن أرضهم الروحية، الكوفة، زمن حكم معاوية وجدوا ملجأ على الأرض اللبنانيّة وبخاصة في الجبال.[١٩]

هذه المرحلة، المطبوعة بطابع الاضطهاد والهجرة، انتهت بإيجاد أرض وملجأ وبتمتّع بالأمن، من دون أن تكوّن «نهاية سعيدة» لمصير هذه الطائفة. كما برزت في هذه المرحلة وما بعدها تحدّيات جديدة متمثّلة بتهديدات خارجية وبالجهود المطلوبة لإرساء الطائفة داخلياً. هذان العنصران المستجدان بعد الهجرة شكّلا المدماك الأساس لنشوء وجدان وطني شيعي.[٢٠] والمؤرّخون الشيعة أنفسهم ينقلون لنا المعطيات التاريخية لولادة هذا الوجدان.

١٥- المرجع السابق، ص ٧٨-٨٨ و١٠٨.

١٦- المرجع السابقن ص ٢١٥ و٢٥٦.

١٧- راجع الصفا، ص ٧٨.

١٨- راجع، Rieck, p.4.

١٩- مكي العاملي يؤكد على حدوث الهجرة الشيعية إلى لبنان بسبب اضطهاد معاوية للشيعة. راجع:
Ahmad Beydoun, Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Publications de l'université libanaise. Section des études philosophiques et sociales (XV). Beyrouth 1986. P.246.
و للموضوع ذاته، كتاب جورج قرم، لبنان المعاصر، ص١٧، ٤٩، ٦٠.

٢٠- راجع: Kamal Salibi, A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered. Berkeley an Los Angeles/London 1988. P. 205.

من أبرز الأحداث التي مرّ بها الشيعة بعد دخولهم أرض لبنان، كان احتلال البقاع على يد المغول سنة ١٢٥٩، الذي أدى إلى انقسام في الرأي بين الشيعة إلى تيارين لمواجهة الغزو المغولي. تيّار أوّل، قاده طبيب، أراد التسليم والتفاهم مع المحتلّ؛ بينما الثاني، يقوده أول فقيه شيعي من بعلبك هو محمد بن محسن البعلبكي (١٢٢٠-١٢٩١) وقد قرّر اللجوء إلى الجبال وقيادة حرب عصابات ضدّ المغول حتى انهزامهم في هذه السنة بالذات في شهر رمضان.[٢١]

يشرح المهاجر ردّة فعل الشيعة كعلامة لبزوغ وجدان دفاعي عن أرض هي لهم. ويبني اعتقاده هذا على عناصر ثلاثة:

١- ظهور أول عالم شيعي، معناه أن الطائفة الشيعيّة اللبنانيّة تعي هويتها الثقافيّة وخصوصيتها وأن لها مجالاً لتأكيد هذه الهويهة داخل إطار من الحريّة والأمان. وهذان المعنيان يرتكزان على حالة اجتماعيّة ثابتة ومتينة.[٢٢]

٢- ظهور آل حرفوش بعد هزيمة المغول، وهم طلائع الإقطاعيّة الشيعيّة. وصعود النظام الإقطاعي أعطى الشيعة وزناً سياسياً مهيمناً.

٣- تأسيس أول مركز ثقافي شيعي في البقاع كعلامة هامة لتقدّم هذا الوجدان الذاتي وتفتّحه الاجتماعي.[٢٣]

استمرّت هذه الحال حتى أوائل القرن الرابع عشر، حيث احتل المماليك السُنّة، والمتواطئون معهم من سكّان البلاد، لبنان وبخاصة كسروان سنة ١٣٠٤، وكانت غالبيّة السكّان من الشيعة[٢٤]. وقام المحتلون بحسب قرم بطرد شيعة كسروان إلى الجنوب ومناطق لبنان الداخليّة.[٢٥]

٢١- راجع المهاجر، ص١١٠-١١١. العصابات تقليد استمر في تاريخ شيعة لبنان ولعبت دوراً مهماً في فترة قيام الدولة اللبنانية سنة ١٩٢٠ راجع أيضاً، صابرين ميرفان، حركة الإصلاح الشيعي. علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان. بيروت ٢٠٠٣. ص٤٢٠-٤٢٤.

٢٢- المرجع نفسه.

٢٣- المرجع السابق، ص ١١٣-١١٤.

٢٤- المرجع السابق، ص ١٤٨-١٥٠. و كمال الصليبي، منطلق تاريخ لبنان. بيروت ١٩٧٩. ص ١٥-١٦.

٢٥- راجع، قرم، تاريخ لبنان المعاصر، ص ١٧. وعن النتائج الاجتماعية-الديموغرافية لهذه الحملة راجع أيضاً، علي راغب حيدر أحمد، المسلمون الشيعة في كسروان وجبيل سياسياً-تاريخياً-اجتماعياً. بالوثائق والصور ١٨٤٢-٢٠٠٦. لبنان ٢٠٠٧. ص ٨.

ولا بد أيضاً من التذكير بأنّ احتلال كسروان قامت حوله حرب كلاميّة متعلّقة بالدفاع عن الأرض؛ فهل أن الموارنة هم الذين دافعوا عن الأرض مع بعض عناصر درزيّة أتوا من خارج كسروان أم أن الشيعة هم الذين قاوموا الفاتحين؟ في نظر الكتّاب الشيعة، الذين وافقهم الصليبي الرأي، إن الشيعة هم الذين دافعوا وجابهوا الغزاة، بشهادة الفتوى التي أطلقها ابن تيميّة (+ ١٣٢٧) خصّيصاً ضدّ الشيعة في هذه المنطقة.[٢٦]

لكن الشيعة بقوا بعد انسحابهم من كسروان أسياد أرضهم حتى وصول الأتراك (١٥١٧) الذين احتلّوا مناطقهم. بعد هذا التاريخ بقيت المناطق الشيعيّة تحت السيطرة العثمانيّة من العام ١٥١٥ إلى سنة ١٩١٨.

إنما يجب أن نميّز قسمين في هذه المرحلة: الأولى بين ١٥١٧ و ١٨٦٥، والثانية بين ١٨٦٥ و ١٩١٨.

كان القسم الأول مطبوعاً بنوع من الاستقلاليّة: حكومة إقطاعيّة وسلطة عليا بين أيدي العلماء الذين لعبوا دور الفقهاء والقضاة.[٢٧] سنة ١٧٧٢، ضمّت الحكومة ما كان يُعرف آنذاك «بالحكومة اللبنانيّة» وهي تشتمل على قسم من كسروان (حتى جسر المعاملتين).[٢٨]

ومع الجزّار وبعد حادثة يارون سنة ١٧٨٠، وُضعت المناطق الشيعيّة للمرّة الأولى تحت سلطة حكومة غريبة. بقيت هذه الحال حتى موت الجزّار سنة ١٨٠٤ وبدء الحكم الإقطاعي الثاني الذي قاوم حتى ١٨٣٢ عندما هاجم ابراهيم باشا البلاد. آنذاك أُدخل جبل عامل تحت حكم الأمير بشير.

أعيدت الحكومة الثالثة بعد انسحاب المصريين وبقيت حتى ١٨٦٥ عندما وقعت تحت السلطة التركيّة. وبعد إلغاء الحكومة الثالثة، انتهى عهد استقلال المناطق الشيعيّة.[٢٩]

أما في القسم الثاني (١٨٦٥-١٩١٨) فقد بقيت منطقة الشيعة تحت السلطة

٢٦- راجع، Beydoun, Identité confessionnelle. P.77-127.

٢٧- راجع، الصفا، ص٨٩. ٩٣-٩٤.

٢٨- المرجع السابق، ص١٠٢-١٠٣. و
Pierre Dib, L'Eglise Maronite. Les Maronites sous les Ottomans. Histoire civile. T.II. Beyrouth 1962. P.169.

٢٩- المرجع الساق، ص٩٨-٩٩ و١٤٧.

التركيّة. وكانت هذه الحقبة، في نظر الشيعة، الأكثر ألماً في تاريخهم، إذ لم يبقى لهم لا استقلال ولا حكم ذاتي.[٣٠]

وفي العموم كانت حقبة الحكم الذاتي وطنيّة بامتياز وهذا ما تُظهره المعارك التي خاضها الشيعة للدفاع عن أراضيهم، ويعني ذلك أن الشيعة وصلوا إلى قناعة بأن هذه الأرض أضحت عنصراً مكوّناً لوجدانهم الذاتي.[٣١]

وعند هذا الحدّ وبالعودة إلى موقف بيضون بشأن هذه المرحلة من تاريخ الشيعة، نستطيع القول:

أولاً أنه من الصعب الاقتناع بأن هذه المرحلة من تاريخ الشيعة كانت «غير ثابتة وغير فاعلة» لا بل على العكس من ذلك، إنها مرحلة تأسيس طائفة واعية حدود هويّتها، ولم تكن قد وعتها قبلاً، إذن واعية ذاتها وسائرة بسرعة نحو تثبيت ذاتها على أرض تعتبرها ملجأ لها. واستطاع التاريخ، أن يرسّخ هذه الأرض في وجدان الشيعة بأنها موطن دائم بدل أن تكون مجرد أرض عبور أو ملجأ.

وقصة الدفاع الشيعي تناقض ما حاول كتّاب آخرون أن يسِموا به التاريخ الشيعي بسِمة تاريخ «مذهب السكينة» الذي بدأ بغياب الإمام المهدي. هذه السمة تصنع من الزمن الشيعي زمن انتظار سلبي يمتدّ حتى رجوع المهدي الذي يعيد العدالة إلى الأرض[٣٢]. إن تاريخ الشيعة اللبنانيين كان، على العكس من ذلك، تاريخ حرب ضد الظلم ظهر بوضوح من خلال الجهد الذي بذله أعدائهم بقصد إبادتهم كطائفة. فهجرتها والدفاع عن وجودها يمكن فهمهما كمقاومة، حتى لا تستسلم للخمول المميت، وكي تقف ضد ما يهدّد هذه الهوية الواعية ذاتها.

إن هذين العنصرين في التاريخ الشيعي هما اللذان رسما حدود هذه الهوية. ليس فقط في تثبيت الوجدان الشيعي، بل أيضاً في تأكيد الحدود التاريخيّة لهذه الطائفة في وجه الآخرين. بعبارات اخرى، أراد الشيعة أن يقولوا بتاريخهم أنّهم طائفة تتميز

٣٠- سنعالج هذه الحقبة في الفصلين القادمين.

٣١- المرجع الساق، ص٨٩. وكتاب أحمد بيضون المذكور آنفاً والذي بأكمله دفاع عن هذه الفكرة بالذات.

٣٢- راجع: Stephan Rosiny, Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne. Studien zum Modernen Islamischen Orient. Bd. 8. Berlin 1996. P.43.

دينياً وسياسياً وأنّها مستعدّة لمقاومة كل أنواع التهديد. ومن الممكن أيضاً الاستناد إلى هذين العنصرين في فهم هويّة الشيعة العربيّة.

١.١.٢. الهويّة العربيّة لشيعة لبنان

«ترى الحركة (أي حركة أمل) أن التعلّق بالمنافع الوطنيّة للأمة العربيّة وتحرير الدول وحريّة أبناء هذه الأمة هو أحد الواجبات الملحّة التي يجب على الحركة ألاّ تبتعد عنها» (شرعة حركة أمل ١٩٧٥/٣/٢٩).[٣٣]

يشرح روزيني (Rosiny) أبعاد هذا التضامن مع القضايا العربيّة التي تظهر في شرعة حركة أمل بأنه تضامن مرتكز على فكرة «الجامعة الإسلاميّة».[٣٤] ويوضّح ريك (Rieck) أن هذا التضامن، بعد إعلان الشرعة، بقي مبدئيّاً لا فعليّاً، بخاصة لأن العلاقة التي جمعت الشيعة والفلسطينيين والشيعة والحركة الوطنيّة (أكثريّة شيعيّة يساريّة مع دروز وسنّة ومسيحيّين)، انتهت بمنازعات ومجابهات[٣٥].

أما هانف (Hanf) فيرى، من جهته، أنّ العلاقة في جنوبي لبنان بين اللاجئين الفلسطينيين والسكّان الأصليين لم تكن دائماً بين أصدقاء وأنّ الشيعة تألّموا من وجود الميليشيات الفلسطينية. وما زاد الطين بلّة هو أن الفلسطينيين أجبروا هؤلاء الناس على دخول في حرب لم يختاروها.[٣٦]

إذن، وإن جاء على وجه السرعة والحزم، فإن التأكيد الذي تطلقه الشرعة في واجب التضامن مع البلدان العربيّة وفي سبيل تحريرها، فكيف يمكن تبرير هذه النهايَة المأساويّة للعلاقات مع الفلسطينيين؟ وعلى أي تضامن يتكلّمون؟ بكلام أوضح، كيف يمكن فهم هويّة الشيعة العرب انطلاقاً من هذه النهايَة الدمويّة؟

الجواب على هذا السؤال الأخير وحده يستطيع أن يعطينا شرحاً ممكناً لسائر الأسئلة المطروحة. وإن كنا لن نعود إلى أحداث الحرب اللبنانيّة كي لا نتخطّى الحدود

٣٣- راجع، Rieck, p.145.
٣٤- راجع، Rosiny, p. 118.
٣٥- راجع، Rieck, p.258-290. 369-378.
٣٦- راجع، Hanf, Koexistenz. im Krieg p.314.

الموضوعة لبحثنا، إلا أننا أشرنا إلى هذه الأحداث لنبيّن خصوصيّة الوجدان الشيعي في انتمائه إلى العروبة الذي لا يتعدى في انتمائه مقدماته الأساسيّة.

ترتكز عروبة الشيعة على عاملين أساسيين ذكرتهما الشرعة: تضامن وحريّة (تحرير). لكي نفهم المضمون يجب أن تؤخذ هاتان الفكرتان بطريقة جدليّة: تضامن لا يخنق الحرية وحرية لا تخرج عن إطار المسؤوليّة نحو الأخوّة العربيّة. بكلام آخر، العروبة أو الأمة العربيّة والسيادة الوطنيّة مطروحتان جدلياً. الشيعة عرب، وهم في تضامن كامل مع القضايا العربيّة، شرط ألاّ تُخرجهم العروبة والتضامن مع قضاياها من حدود هويتهم الخاصة. بهذا المعنى أدخلت الشرعة إعلان التضامن مع الأمة العربيّة بين فقرتين؛ في الأولى، تشدّد الشرعة على الخاصّية الوطنية لحركة أمل الشيعيّة المتعلقة بالسيادة الوطنيّة وعلى وحدة الأرض الكاملة؛ وفي الثانية، تضيف أنّ الحماية والدفاع وتطوّر الجنوب اللبناني هي في أساس الروح الوطنيّة.[٣٧]

عندما نقول ذلك، قد يظنّ البعض أنّنا نسينا الأصل العربي للشيعة بصفتهم يمنيّين ومسلمين في الوقت معاً. بالتأكيد لا، هذا الانتماء إلى الأصل العربي هو أصل راسخ وفاعل في تاريخهم وهويتهم وسلوكهم تجاه أحداث معيّنة، لكن من دون أن ننسى البعد التاريخي لهذا الانتماء، الذي فيه في الوقت نفسه اتصال وانفصال ناتج عن طبيعة الهويّة ذاتها. هكذا بالعودة إلى الهويّة العربيّة للشيعة، نستطيع القول أن هذه الهويّة ظهرت أيضاً في التاريخ كحدّ ثانٍ في وجه ما يهدّد الهويّة الشيعيّة. مثلان تاريخيان قد يساعداننا على جلاء نظرتنا: المرحلة العثمانيّة والانتداب الفرنسي.

رأينا أنّه، مع وصول الأتراك، بدأ الاستقلال الشيعي يحتجب (بين ١٥١٧ و ١٨٦٥) إلى أن توارى تماماً بين ١٨٦٥ و ١٩١٨. يصف المؤرخون الشيعة هذه المرحلة ليظهروا تواري الاستقلال السياسي والتهديد الذي طال الهويّة الشيعيّة ذاتها. في نظر الشيعة، هذه المرحلة هي الأصعب في تاريخهم، فقد اضطُهدوا ليس لأسباب سياسية فحسب بل أيضاً بسبب خصوصيتهم الطائفية.

يخبر الصفا أنّه، سنة ١٨٧٠، احتلّ أحمد باشا الجزّار جبل عامل وصادر الكتب

٣٧- راجع، Rieck, p.145.

من المكتبات ونقلها إلى عكّا ووزّعها لتُحرق في الأفران.[٣٨] ويضيف في مكان آخر من كتابه أن ندرة مراجع الشيعة حول تاريخهم تعود إلى الوضع السياسي في عهد الأتراك الذين منعوا الشيعة من إصدارات أدبيّة وتاريخيّة، وهذا ما حمل العلماء والكتّاب على إخفاء مؤلّفاتهم كيلا يصادرها الأتراك. ويذكر الكتّاب الشيعة أيضاً أن هذه الرقابة لم تكن بهذه القساوة في المناطق المسيحيّة والدرزيّة.[٣٩]

ما قام به الأتراك، يضعه الصفا في مخطّط التتريك العثماني. وهذا ما يبرّر تأييد الشيعة لجمعية «الاتحاد والترقي»، وهي جمعية تأسست سنة ١٩٠٧ وجاءت نتيجة لمرحلة التشكّي من سياسة التتريك هذه. وقد تأسّست على يد أتراك متحرّرين وضبّاط عرب وقرّرت الدفاع عن حقوق العرب ضد التتريك مع التشديد على فكرة خلق نهضة في الأمبراطوريّة. بدأت الثورة التي قادتها جمعيّة «الاتحاد والترقي» سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩٠٩ حتى استولى الثوّار على السلطة.[٤٠] وكان الشيعة، من جهتهم، فاعلين في الثورة إذ أسّسوا في جبل عامل عدّة مكاتب تابعة للجمعيّة.[٤١] وكان هدف مساندتهم الثورة الوصول إلى نظام حكم قائم على العدالة كما كانت تدعو إليه الإصلاحات التي أطلقتها الجمعية في مبادئها. هذه الرغبة بالإصلاح لتوفير العدالة اختصره جاك نانته (Nantet) بقوله: «(...) إن اللبنانيين شديدو الميل إلى العلمنة التي تقود إلى الاهتمام بالطوائف الدينيّة بطريقة متساويَة: فالشعب ينتظر إصلاحات جدّية ونهاية الفساد في الوظائف (...)».[٤٢]

لكن ما أن بلغ الثوار هدفهم حتى أخلّوا بوعودهم. وعادوا إلى ما كانوا قد صمّموا له سرّاً. فقرّروا تتريك كل العناصر غير التركية. وتجدّد انتهاك حقوق الجماعات في السلطنة. وكان للشيعة نصيب من عنفهم. فالصفا مثلاً، وهو واضع «تاريخ جبل عامل»، دعي مرّات عديدة للمحاكمة وأوقف ثم نُفي.[٤٣]

٣٨- راجع، الصفا، ص١٧.

٣٩- المرجع نفسه، ص١٠٠-١٠١. راجع أيضاً، سعدون حمادة، تاريخ الشيعة في لبنان. الحكم الشيعي في لبنان. ج١٠. بيروت ٢٠٠٨. ص٢٠-٢٢. ٨٤-٩٦.

٤٠- المرجع السابق، ص ١٧٩. و يوسف السودا، في سبيل الاستقلال. بيروت ١٩٩٨[٢]. ص١٩.

٤١- راجع، الصفا، ص١٨٣.

٤٢- Jacques Nantet, Histoire du Liban. Paris 1986. P.216 .

٤٣- راجع، الصفا، ص١٨٤-١٨٥.

جمعيات أخرى تأسّست أيضاً آنذاك أيّدها الشيعة. منها جمعية «الأخوّة العربية» سنة ١٩٠٨ وجمعية «الوعد أو الثورة» سنة ١٩١٣.

كل هذا التحرّك توقّف مع بداية الحرب العالمية الأولى لأن العرب أُجبروا على مساندة الأمبراطوريّة، خوفاً من الانتداب الأجنبي.[٤٤] طوال هذه الحرب، عيّن جمال باشا حاكماً على سوريا ولبنان. وكانت مهمته الأولى في سنة ١٩١٤ إنهاء التحرّك العربي وتقويض الامتياز اللبناني.[٤٥]

انطلاقاً من هذا التاريخ، يضمّ الكاتب الشيعي مصير الشيعة إلى مصير سائر الطوائف اللبنانيّة. الجمعيات المسمّاة عربية لم تكن مؤلفة فقط من مسلمين بل أيضاً من مسيحيين وحّدهم الدفاع عن العروبة. يذكر الصفا أن الشيعة سفكوا الدماء تماماً كما اللبنانيين الآخرين. فكانوا من أوائل الذين وقعوا ضحية ظلم جمال باشا الذي أرسل إلى المشانق أناساً من صيدا ومن جبل عامل.[٤٦]

لذا يمكننا القول أن الشيعة يربطون بين التضامن والحريّة عندما لا تكون هويتهم الشيعيّة والعربيّة عرضة للتساؤل. وإلاّ فهم يفضّلون الحريّة على التضامن. حربهم مع الأتراك تدلّ بوضوح على أنهم متمسّكون بهويتهم العربيّة وحريتهم بانتظار الوصول إلى حقوقهم تحت حاكم مسلم. لكن عندما تكون الأمة عرضة لخطر ما، يقاتلون إلى جانب الأتراك حتى لا يتسلط عليهم حاكم غير مسلم.[٤٧]

مقاومة الشيعة في دفاعهم عن هويتهم العربية إبان الحرب التركيّة لم تتوقّف مع هزيمة تركيا في نهاية الحرب العالميّة الأولى، بل امتدّت أيضاً إلى مرحلة الانتداب ضد الفرنسيين.

بعد أن دخل الحلفاء أورشليم وجنوبي سوريا، أرسل الأمير فيصل، في ٥ تشرين الأول سنة ١٩١٨، المسيحي الياس الخوري إلى الشيعة طالباً إليهم أن يطردوا الأتراك عن الشواطىء ويرفعوا علم الحكومة العربيّة.[٤٨] اجتمع الشيعة وقرّروا إعلان انضمامهم

٤٤- المرجع السابق، ص١٩٦، وراجع .Nantet, p.232

٤٥- المرجع السابق، ص١٩٨، ٢٠٣-٢٠٥. والملفت في هذا السياق أن الكاتب ولأول مرة يستعمل كلمة لبنان ليدل على الوطن، في العادة كان يستعملها بمعنى أنها تدل على الموارنة والدروز.

٤٦- المرجع السابق، ص٢٠٠.

٤٧- المرجع السابق، ص٢٠٧. وهو المكان الوحيد الذي يأتي فيه الكاتب على ذكر علاقة صريحة بين الشيعة والأتراك.

٤٨- المرجع السابق، ص٦٣، ٢٢١.

إلى الوحدة العربيّة ورفضهم للانتداب وإرادتهم بالحريّة التامة والفعليّة تحت علم الأمير فيصل ملك سوريا.[49] وقد أكد أكثر من ممثّل عن الطائفة انضمامهم إلى الاتفاقيّة كما حملها اثنان من العلماء إلى دمشق، مركز الحكومة المسمّاة عربيّة. وفي سنة ١٩١٨ أكّدوا هذا القرار أمام اللجنة الأميركيّة «كينغ كراين»[50].

وفي السنة عينها، قام حاكم صيدا الفرنسي بعزل باقي الحكّام، بمن فيهم رياض الصلح، لكي تعود السلطة إليه وحده. مما أثار حفيظة السكّان الشيعة الذين دعوا إلى مقاومة الفرنسيين.[51]

هكذا ومن هذه المعطيات التاريخية يمكن التأكد من ارتباط الشيعة بالعروبة بكونها جزءاً من هوية الشيعة لكنها مقرونة بوعيّ الشيعة لذاتهم وتمسّكهم بأرضهم. ويضاف إلى ذلك عنصر جديد هو عنادهم في الدفاع عن استقلالهم. يُظهر المثلان المذكوران بوضوح أن الشيعة يريدون أن يكونوا أحراراً ويرفضون كل وصايَة أجنبيّة. ولا تعني كلمة «أجنبيّ» فئة عرقيّة أو ثقافيّة أو دينيّة. بل، ما يمثّل اغتراب الشيعة عن هويتهم.

هذا التمسّك بأرضهم وباستقلالهم يضعنا أمام السؤال الآتي: كيف توصل الشيعة إلى التخلّي عن هذا «التاريخ الخاص»[52] أو عن هذه «الهويّة الخاصة» للاعتراف بوجود تاريخ مشترك مع آخرين؟ وهل الكلام على هويّة لبنانيّة للشيعة هو في مكانه؟

١.١.٣. الهويّة اللبنانيّة لشيعة لبنان

«إن لبنان هو لبنان: هو هذه الحالة الفريدة من العيش المشترك والحياة الواحدة، وهذه الصيغة التي ارتضيناها جميعا (...) السؤال هو: هل نريد حقا لبنان أم لا

٤٩- الذي شجع الشيعة على القبول بالدولة العربيّة هو الخطاب الذي ألقاه فيصل في ٥ تشرين الثاني سنة ١٩١٨، والذي حاول فيه طمأنة المسيحيين والأقليات الأخرى بأن دولته العربيّة قائمة على أساس العدالة والمساواة تجاه كل العرب دون استثناء. راجع نص الخطاب في:
Rabbath, La formation historique du Liban politique et constitutionnel, p.300-301.

٥٠- المرجع السابق، ص، ٢٣٠.

٥١- المرجع السابق، ص٢٢٥.

٥٢- راجع، Salibi, A house of many mansions, p.205.

نريده؟ هل نريد نظاما جمهورياً ديموقراطياً برلمانياً أم لا ؟ نحن قلنا نعم للبنان، وقلنا نعم لنظام جمهوري ديموقراطي برلماني (...)». (محمد مهدي شمس الدين).[53]

التأكيد الوارد في نص شمس الدين يحمل خياراً نستطيع أن ننسب إليه صفة التاريخيّة، بمعنى انه يؤسس لتاريخ ويقرر الانتماء إليه. وإذا ما عدنا إلى ما بدأنا به من ملاحظات على نص أحمد بيضون، نستطيع القول أن موقف شمس الدين يتطابق مع ما أسماه بيضون عندما تكلم على الشيعة الذين ساروا على طريق الدخول في الكيان اللبناني والميثاق معطياً هذه المرحلة وروادها صفة «النضوج الشيعي». ودليلنا الآخر على ما يساند موقف شمس الدين الكلام عمّا ورد في شرعة حركة أمل عن قيام «زواج أبدي لا رجوع عنه بين الشيعة وأرض لبنان؛ إذ بين الإثنين مصير مشترك».[54]

لكن هذا التأكيد لا يلغي التساؤل عن مصدره، طالما أن الشيعة حتى قيام لبنان الكبير وفي ما بعد كانوا متمسكين بالوحدة العربيّة. وهذا يقود إلى التساؤل: هل يمكن اعتبار لبنان خيارهم الأساسي؟ وعلى الرغم من التأكيد الوارد في هذه النصوص، من الواجب السؤال أيضاً عن الخيار الشيعي تجاه لبنان وقبول الميثاق.

نميل إلى الاعتقاد أن المطلوب عدم التوقف فقط على الخيار بل العودة إلى الضرورة التي قادت إلى هذا الخيار، غير متناسين أن الضرورة تكوّن حيزاً كبيراً في صنع الخيارات لأنها أيضاً وليدة الحرية المتصارعة مع التاريخ وضروراته. فالضرورة هنا يمكن القول عنها أنها وليدة الاختبار التاريخي الذي يعطي الحرية مستنداً تركن إليه. من هنا فكلمة «ضرورة» لا يقصد بها أمرٌ مفروضٌ من الخارج بل خيارٌ معطى في ضوء تصميم تاريخي. ولكي نفهم هذا الخيار الشيعي بعمق، علينا أن نبحث عن نواة الأسس التاريخيّة الداخليّة الحاسمة والديناميكيّة لهذا التاريخ الموصوف سابقاً بعوامله الخارجيّة. بكلام آخر وللوصول إلى تفكيك طيات الخيار الشيعي لا بد من كتابة التاريخ الشيعي في ضوء علاقة الشيعة بالطوائف اللبنانيّة الأخرى وبعلاقاتهم بالدولة الناشئة. وكنا في ما تقدم قد أشرنا إلى بعض

٥٣- نص وارد عند: سعود المولى، الشيعة ولبنان. في: شفاف الشرق الأوسط (٢٠٠٥/٩/٢).

٥٤- http://www.Afawaj'lmuqawama'lislamia-'mal.com

مظاهر هذه العلاقة والمحيط الذي وجد الشيعة فيه ذاتهم مدفوعين إلى صياغة وتقديم مبررات وجودهم والدفاع عنها. العلاقة مع المحيط كانت شائكة لا بل في الغالب دموية موسومة بطابع الإقصاء والغلبة والتهديد بإزالة الذاتيّة الشيعيّة.

لكن، في نظرنا أن البحث عن الخيار الشيعي في مداه القريب من قيام لبنان الكبير والميثاق الوطني، أتى مما لا شك فيه متأثراً بكل الخبرة التاريخيّة التي مر بها الشيعة والظروف التي مرّت بها المنطقة بعد الحرب العالميّة الأولى وتكشّف مرامي المطالبين بالوحدة العربيّة. ومن أراد أن يفهم الخيار الشيعي عليه أن يفهم تماماً التمازج الذي حصل بين الخبرة التاريخيّة والواقع الذي كان قائماً آنذاك. من هذا المنطلق بالذات إن المدخل التاريخي صار واضحاً يبقى الواقع الذي كان قائماً إبان قيام لبنان الكبير في الانفصام بين خيار الوحدة العربيّة أو الخضوع للمنتدب وحظوظ الطريق الثالث: الدخول في لبنان الكبير. وللوقوف على حقيقة الخيار الشيعي، لا بد من العودة إلى قضية الوحدة العربيّة كما دعا إليها الأمير فيصل، بهدف رسم طريق إلى الخيار الذي أخذه الشيعة بتحوّلهم عن الدعوة إلى الوحدة العربيّة إلى الفكرة اللبنانيّة.

يشدّد كتّاب عديدون على مرحلة ما بعد ١٩٣٦، تاريخ توقيع الاتفاقيّة بين السوريين ومحبّذيهم، وهم محاربون عنيدون لأجل الوحدة السوريّة، مع الفرنسيين، والتي اعتبرت نقطة انطلاق أساسيّة في فهم التحول لدى المسلمين لقبولهم بفكرة «لبنان» ودولة لبنان.[٥٥] إلا أن هذا الإطار العريض لفهم تحول المسلمين نحو الفكرة اللبنانيّة لا يجاري السياق المكتمل لحقيقة الخيار الشيعي. هناك معطىً آخر، نجده في كتاب يوسف السودا «في سبيل الاستقلال»، وهو في نظرنا أكثر أمانة للوجدان الشيعي والأقرب لفهم خيارهم. يخبر السودا أن الفرنسيين، بعد الحرب العالميّة الأولى، كانوا يفضّلون على سيادة لبنانيّة وحدة سورية تحت انتداب فرنسي. والمسلمون، وبخاصة السنّة وبعض المسيحيين كانوا دعاة هذا التوجّه. لكن بعد أن رفض الإنكليز إعطاء فيصل مملكة، عاد هؤلاء الدعاة نحو وحدة سورية، ظانّين أنّ الانتداب لن يدوم إلى الأبد. في الوقت ذاته، يذكر السودا عنصراً هاماً في هذا المجال: الموارنة ولا سيّما البطريركية لم يوافقوا الفرنسيين على قبول انتداب كامل على لبنان.

٥٥- راجع الجسر، ميثاق ١٩٤٣، ص٦٣-٦٤.

البطريركيّة المارونيّة كانت تدافع بحزم عن استقلال لبنان مع الاعتراف بمساعدة الفرنسيين للوصول إلى هذه الغايَة. في هذا الإطار أيضاً، غادر البطريرك حويّك لبنان، بتكليف من اللبنانيين وممثلي الطوائف، على رأس وفد لبناني للدفاع عن قضية لبنان أمام مؤتمر الصلح في باريس.[٥٦] يضاف إلى هذا الأمر الارتياح الذي فيه بعض الشك من مشروع فيصل الذي دعا إلى قيام حكومة عربيّة ملكيّة مدنيّة نيابيّة موحدة ومستقلة بشكل تام، يكون فيها الجميع متساوين على قاعدة الجامعة العربيّة لا الدين، كما يعطى للخصوصيات المناطقيّة حقوقها الخاصة في شبه لا مركزيّة إداريّة موسّعة وحقّها في أن تتمثل في الحكم. واعتبر هذا الموضوع بمثابة ميثاق وطني بين مركبات الدولة العربيّة. إلا أن إعلان دستور الدولة تبني الإسلام ديناً للدولة وحاول إعادة إحياء الخلافة في دمشق.[٥٧]

كل هذه المعطيات دفعت بالشيعة، وقد استاءوا من ممارسة السوريين العرب، أن يرفضوا من جهة وحدة عربيّة من دون استقلال ومن جهة ثانية العودة إلى الخضوع لأكثريّة تمارس نوعاً من الفوقيّة والتمييز، وهذه حالة تعيدهم إلى ماضٍ ظنوه بائداً.

هذا الرفض الذي كوّن وعيهم التاريخي هو الذي سيؤدي بالشيعة إلى التمسك بما دعوناه ضرورة تاريخيّة كأفضل طريق في فهم خيارهم تجاه لبنان، لأنهم اشتمّوا من المشروع العربي أنه إعلان لا يتوافق والمضمون.

٥٦- راجع، السودا، في سبيل الاستقلال. الكتاب بمجمله إظهار لهذه التسوية بين الفرنسيين ورواد هذه النزعة. راجع أيضاً: Nantet, p. 245-246 و Pierre Rondot, Les Chrétiens d'Orient. Cahiers de l'Afrique et d'Asie(4). Paris 1955. P.122-138
الكاتب يعرض لهذا الميل الذي كان لدى الفرنسيين تجاه المشروع الوحدوي.

٥٧- Rabbath, La formation historique du Liban politique et constitutionnel, p.300-314. لتاريخ هذه المرحلة وتفاصيلها راجع، صابرين ميرفان، حركة الإصلاح الشيعي، ص٣٩٨-٤٦٠. تعلّق على موقف أحد زعماء الشيعة في تلك المرحلة عبد الحسين شرف الدين الذي أخذ خيار التقرب من الفرنسيين كما يلي: «(...) ولعله كان قد شعر بأن الشيعة لن تزيد خسارتهم بوجود الفرنسيين، الذين يؤكدون على احترام حقوق الأقليات، عما قد يخسروه بوجود فيصل وحكومته العربية التي تمثل الأكثرية السنية (...)». ص٤١٧. راجع أيضاً، صابرين ميرفان، الجنوب، من العصابات المسلّحة إلى حرب العصابات. في: ثلاثة وثلاثون يوماً من الحرب في لبنان. بإشراف فرانك ميرميه وإليزابيت بيكار. بيروت ٢٠٠٧. ص١١٨-١٢٧. «وكان الفرنسيون قد وعدوا الشيعة بإيصالهم إلى حقوقهم، وكانت مهضومة تحت حكم الدولة العثمانية، لأنهم لم يكن يحق لهم رسمياً تطبيق مذهبهم الشرعي ولا القيام بشعائرهم الخاصة بهم جهرا». ص١٢٠.
للإطلاع على دستور الدولة الملكية التي نادى بها فيصل والذي يضمن المساواة بين مكونات المملكة ويؤسس لقيام حكم لامركزي إداري موسّع، راجع، حسن الأمين، سراب الاستقلال في بلاد الشام ١٩١٨-١٩٢٠. بيروت ١٩٩٨. ص١٦٩-١٩٠.

لكن السبب الخارجي لا يستطيع أن يخفي العامل الداخلي أي علاقة الشيعة بسائر الطوائف اللبنانيّة. فالعلاقة بالسنّة مثلاً كانت دائماً حرجة: منذ عهد الأمويّين حتى سقوط الإمبراطوريّة العثمانيّة والشيعة يتألّمون من العنف السنّي. فيمكن القول بالعموم أن هذه العلاقة بقيت في مدار العنف والشكّ والتوتّر.[٥٨] مع الدروز، لم تكن العلاقة أفضل. فالعهد المعني والشهابي اتّصف بالتباين الطائفي، ما أدّى إلى الاضطرابات والحروب الأهليّة حيث تكبّد الشيعة أقسى أنواع العنف.[٥٩] بينما العلاقة بالموارنة كانت على غير ذلك تماماً. فالمهاجر، مثلاً، يوقف الامتداد الشيعي عند حدود المناطق المارونيّة. وينبّه أيضاً إلى أن المناطق التي سكنها الشيعة كانت خالية من السكّان قبل وصولهم.[٦٠] هاتان الملاحظتان تدلّان على أن العلاقة الشيعيّة–المارونيّة، في نظر المهاجر، كانت محايدة إنما آمنة.

ويشهد الصفا، من جهته، أن هذه العلاقة كانت دائماً إيجابيّة وأنها شهدت في بعض الأحيان تحالفات عسكرية.[٦١] ففي سنة ١٨٦٠ هرب الموارنة من قراهم وبلداتهم ومدنهم، بخاصة في جنوب البلاد، بسبب المذابح التي ارتكبها الدروز، ليجدوا ملجأ لدى الشيعة. والزعماء الشيعة حاربوا أيضاً الدروز عندما تجرّأ هؤلاء على دخول المنطقة الشيعيّة ليضعوا أيديهم على ممتلكات الموارنة المودوعة لدى عائلات شيعيّة.[٦٢] من جانبه يروي المؤرّخ الماروني بطرس ديب هذا الخبر في كتابه «تاريخ الكنيسة المارونيّة» : «(...) في كلّ حروب الجبل السابقة (من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٥ و ١٨٦٠) أيّد المتاولة دائماً المسيحيين، بغضاً بالمسلمين (...)».[٦٣]

ولا تروي كتب الشيعة عن حوادث كبيرة بين الموارنة والشيعة، إلا بعض القضايا العابرة كحادثة عين إبل مثلاً بين الموارنة والشيعة في عهد الانتداب وانتهت بمجزرة. والكتّاب الشيعة يحمّلون الانتداب سبب دفع بعض الموارنة إلى القيام بأعمال استفزت الشيعة.[٦٤]

٥٨- راجع، المهاجر، ص٢٥٣-٢٥٨.
٥٩- راجعن الصفا، ص ٩٩، ١١٧-١٢٦.
٦٠- راجع، المهاجر، ص١٤٠، ١٤٩.
٦١- راجع، الصفا، ص٢٦٢. والمقصود واقعة «الخيام» في جنوب لبنان في سنة ١٨٩٤ بين الشيعة والدروز.
٦٢- المرجع السابق، ص ٥٧-٥٨، ١٨٩.
٦٣- Pierre Dib, L'Eglise Maronite. T.II. P.498.
٦٤- راجع، الصفا، ص٦٤.

هذه المعطيات التاريخيّة تحملنا على الاستنتاج، كما يرى الصليبي، على أن التاريخ الإسلامي كان للشيعة، منذ مقتل عليّ، تاريخاً سنّياً، تاريخ مذلة وعار.[٦٥] وبالرغم من العروبة المشتركة بين الشيعة والسنّة، بقيت الشيعة أقلّية «تعقّد» دائماً التماثل السوسيولوجي في المحيط العربي.[٦٦]

كما انهم، بحسب الصليبي، لم يستسيغوا الشعور الذي يربط الموارنة بلبنان وأن يكونوا نتيجة ذلك مسلمين يعيشون في دولة تحت سيطرة فريق ديني.[٦٧]

ولكن بالرغم من هذا الاعتبار، أظهر لنا التاريخ أن العلاقة الشيعيّة المارونيّة كانت من أهدأ العلاقات. وبطريقة قياسيّة، يمكننا القول أن الشيعة كانوا أكثر قرباً من قبول فكرة دولة من وحي المارونية، مع الاحتفاظ بهويتهم، بدلاً من دولة عربيّة تتجاهلهم. ويوضّح رويتر (Reuter) أن علاقة الشيعة بالدولة كانت، منذ ١٩٢٠، أكثر إيجابيّة من موقف السنّة إذ أنها: أولاً كانت تعترف بأن الدولة التي أسّسها الانتداب الفرنسي كانت معتبَرة دولة عدالة–هكذا فهموها– ثم كانت دولة يُعترف فيها دستورياً باستقلال الطوائف الدينيّة واحترامها. وأخيراً كان الإنصاف مضموناً بواسطة نظام نسبيّ.[٦٨]

هذه العناصر الثلاثة (العدالة والاعتراف بهم والمشاركة في الحكم) كانت غائبة في تاريخ الشيعة. وظلت هذه العناصر الثلاثة المطلوب تحقيقها الشرط الذي لا غنى عنه للمشاركة وللقبول بالدولة.[٦٩]

٦٥- راجع، Salibi, A house, p.206-207.
٦٦- راجع: Bärbel Reuter, ʿĀšura-Feiern im Libanon. Zum Potential eines religiösen Festes. Interethnische Beziehungen und Kulturwandel (10). Münster-Hamburg 1993. P.9-10. و Salibi, p. 47.
٦٧- المرجع السابق، ص٥٤.
٦٨- راجع: Reuter, p.9. Cf. aussi Rieck, p. 8 et 782, Hanf, p.94. Kamal Salibi, The modern history of Libanon. Delmar-New York ²1977. P.169. « (...) In time a large proportion of the Schiites likewise ceased to oppose the new state, as they gradually realized that the status of a large minority in Lebanon was better for their community than that of a small minority in a predominantly Sunnite Syria (...) »

ووضاح شرارة، الأمة القلقة. العامليون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية. بيروت ١٩٩٦ و محمد حسين شمس الدين، حبيبتي الدولة. المستقبل (٢٨، ٢٩، ٣٠/١٢/٢٠٠٦).
٦٩- سعود المولى، أي نظام أي صيغة للبنان. النهار (٦/١١/٢٠٠٤).

يحدّد بيضون هذا الموقف في أطروحته التي يعلن فيها موقفاً واضحاً ضدّ «هيمنة الهوية المارونية على الدولة اللبنانيّة»: «يبقى حقاً (...) أنه لم يعد شائعاً القذف بتاريخ الآخر في وجهه لإقناعه بأن الخصومة وحدها كانت مشتركة، ولا عاد شائعاً السعي إلى تذويب الآخر في جوهر الذات الخاصة رداً لدعوة حيازة تاريخ خاص به. فلا هذا الموقف ولا ذاك - وهما لا يزلان واردين - يحظيان اليوم بما يفي من التصديق ليردّا الطائفة الأخرى - حين يستوليان على الأولى - إلى تاريخ طائفي بحت. وذلك أن الدولة الآن، أفقاً تاريخياً للتواريخ الجزئية، ومصبّاً مبدئياً للتيارات المتنافرة التي يتشكّل منها «تاريخ لبنان» وصمتاً مخيماً على خليط الأصوات المختلفة، خليط التبادل والنكران.»[٧٠]

يدافع بيضون عن أطروحته بمفترضات ثلاثة: تعدّد الأقطاب في لبنان، لبنان كأرض ملجأ[٧١]، فكرة لبنان المستقلّ عن كلّ تاريخ عام [كل طائفة تتكلّم لغتها الخاصة وتخبر تاريخها[٧٢]][٧٣]: « (...) الدولة [التي هي القبول لدى كلّ طائفة بتاريخ الأخرى والاعتراف بتاريخ الآخر ولغته]. هذا هو في الوقت معاً الشرط والنتيجة لكلّ حوار».[٧٤]

قبول الشيعة بفكرة الدولة له إذاً ما يبرّره في تاريخهم. يعيد ريك (Rieck) هذا الموقف إلى الحسين الذي لم يرد أن يحارب عسكرياً ضدّ سلطة الأمويين لكنه أراد الدفاع عن العدالة.[٧٥] بهذا المعنى كتب بيضون أيضاً: «(...) كانت [الدولة] قد أخذت [في سنة ١٩٢٠] صيغة هيمنة طائفة (...) [لكن] وراء أقبح التمزّق، تلوح الدولة أوضح منها من أي وقت مضى، قدراً دنيوياً لجميع اللبنانيين (...)».[٧٦] ويضيف في

٧٠- ..Beydoun, Identité confessionnelle, P.11 هذ الموقف كان قد أخذه الشيعة منذ ١٩٢٠ عندما قبلوا الدخول في دولة لبنان الكبير مع رفضهم لهيمنة هوية أخرى على هوية جبل عامل. وعبّروا عن رفضهم هذا بقول صار شائعاً اختصره يومها الشيخ عبد الحسين صادق في قصيدة له : «بها جبل جبلاً يَبلَع». إن دخول الشيعة لبنان الكبير كان دونه خطر أن بَلع جبل لبنان جبل عامل، ومذ ذاك فقد جبل عامل اسمه أي هويته وتاريخه. راجع، صابرين ميرفان، الجنوب، من العصابات المسلّحة إلى حرب العصابات. ص١٢٠.

٧١- المرجع السابق، ص١٩٦، ٢٠٥.

٧٢- المرجع السابق، ص٢٤٨.

٧٣- المرجع السابق، ص٢٠٦.

٧٤- المرجع السابق، ص٢٤٨.

٧٥- .Rieck, p.97. Aussi Cf. Hanf, p.73 بهذا تتضح حقيقة عشوراء Bärbel Reuter, p.1-2. Et 105-116

٧٦- .Beydoun, Identité confessionnelle. P.585

مكان آخر: «(...) الشيعة السياسيّة هي مع الدولة القويّة، قويّة إنما أبويّة (...) وأخيراً دولة شرط ألاّ تكون غريبة (...)».[٧٧]

وهكذا فتاريخ لبنان يتطابق، في نظر الشيعة، مع ولادة الدولة (سنة ١٩٢٠ و ١٩٤٣) التي هي أيضاً وُلدت من تأليف تاريخي بين تواريخ مختلفة[٧٨]. لذا فليست الدولة عضواً أو نظام مزج هذه التواريخ فيما بينها. بل هي جسم إداري ورقابي لأعمال ومصالح مشتركة في المجتمع، لا غاية بحدّ ذاتها. إنها تبقى عضواً وظيفياً لا مكمّلاً.[٧٩]

بإمكاننا القول أن المسار الشيعي نحو ذاته اكتمل بولادة الدولة اللبنانيّة سنة ١٩٤٣ حيث أصبح بإمكان الهوية الشيعيّة أن تُدعى إسلاميّة، شيعيّة، عربيّة لكن لا سُنّية، لبنانية لكنها غير مُهدَّدة بتذويب الفوارق والاختلاف.

يبقى أن نضيف تاريخاً مهماً جداً في تاريخ شيعة لبنان : تأسيس المجلس الشيعي الأعلى سنة ١٩٦٧، الذي بات معه بالإمكان التكلم عن نهاية مسار الوجدان الشيعي.[٨٠] ففي هذه المناسبة اكتمل ليس فقط تمثيل الشيعة بل أيضاً هويّتهم المستقلّة عن غيرها من الهويات.[٨١]

٧٧- المرجع السابق، ص٥٧٦.

٧٨- راجع، سعود المولى، عن الذاكرة والتاريخ والمصالحة. النهار(٢٠٠٢/٦/١٢). راجع أيضاً، هاني فحص، المطلوب من الشيعة بعدما انحلت عقدتهم مع الدولة. النهار(٢٠٠٥/١٠/٧).

٧٩- راجع، سعود المولى، عن المواطنة والمجتمع المدني والتجربة اللبنانيّة. شفاف الشرق الأوسط (٢٠٠٥/١٠/٢٣) وأي نظام وأية صيغة للبنان.

٨٠- راجع، .Rieck, p.100-105

٨١- المرجع السابق، ص٣٢٥.

١.٢. الدروز بين الهويّة المعقّدة والعملانيّة ووجدان الاختيار، والخيار المؤقّت لميثاق ١٩٤٣

خلفيات حرب ١٩٧٥ كانت موضوع تفاسير متناقضة،[١] إحداها تلك التي تعود إلى كمال جنبلاط، الزعيم الدرزي، الذي كتب قبيل اغتياله: «إن أحد الدواعي العميقة لهذه الأزمة تعود إلى تاريخ لبنان وإلى الفجوة التي حوّلت مجراه. إن سنة ١٨٦٠ هي التاريخ المشؤوم حيث نرى تقسيم وموت لبنان القديم التابع لسياسة الحريّة على الطريقة الأنكلوساكسونيّة (...) فإن العائلات الدرزيّة الكبيرة وزعماءها وأمراءها كانوا مسلّطين في لبنان بأفكارهم العقلانيّة وحسّهم الليبرالي (...) هذه المرحلة انتهت. واليوم هي شريعة العدد لا النوعيّة التي تتسلّط (...) والدروز، وقد أصبحوا أقلّية، (...) ولم يعد باستطاعتهم أن يعتدّوا بلعب دورٍ في البلاد، أي دورهم التاريخي (...)».[٢]

نصّ جنبلاط يعيد دواعي الحرب إلى فقدان وحدة التاريخ اللبناني،[٣] فتبقى الأزمة، في نظره، نتيجة عدم الاستمرار التاريخي وغياب الحَكَم (arbitre).[٤] فعدم الاستمرار التاريخي هذا بدأ سنة ١٨٦٠، تاريخ ولادة لبنان الصغير أو «التنظيمات» حيث تتمثّل كل الطوائف اللبنانيّة بالمساواة على مستوى توزيع الوظائف التمثيليّة والسياسيّة؛ ما جعل، في نظر جنبلاط، منطق العدد يتفوّق على منطق النوعيّة. بالإضافة إلى ذلك، «فالتنظيمات» حرمت لبنان من «الروح الليبراليّة» التي كانت قد نجحت بحلّ الخلافات بين اللبنانيين أو أقلّه بإزالة مفعولها. هذا النظام بالذات هو، في نظر جنبلاط، مصدر أزمة ١٩٧٥ لأنه أزال الاستمراريّة في التاريخ اللبناني وفي السياسة الليبراليّة التي نجحت طويلاً في تجنيب لبنان الفوضى اللامنطقية. و«التنظيمات» حرمت لبنان بالتالي من أسس وحدته ومن كل قوّة سلطة تحكيم.

١- راجع: Jean Lacouture, Ghassan Tuéni, Gérard D. Khoury, Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain. Paris 2002. P.185.

٢- راجع: Kamal Joumblatt, Pour le Liban. Paris 1978. P.85.

٣- راجع: Abbas El-Halabi, Les Druzes. Vivre avec l'avenir. Beyrouth 2005. «(...) les Druzes (sont) (...) un facteur d'unité pour le Liban et de stabilité pour le Proche-Orient (...) » p.27.

٤- المرجع السابق، ص٦٥.

وأساس الوحدة هذا وسلطة التحكيم هذه، في نظر جنبلاط، كانا وقفاً على السلالات الدرزيّة التي كانت قد نجحت على مدى أجيال طويلة في تأمين هذه الاستمراريّة وهذه الليبراليّة، وكانا يلعبان دور الأساس لتاريخ لبنان إذ كانت السلطة في أيدي الدروز قائمة على أساس «الروح المنطقيّة» ودور الحَكم وكانا يتبعان سياسة مرتكزة على الليبراليّة والمنطقيّة والتحكيم التي كانت قد أسّست ركائز هذا اللبنان. وإن كان قد حُكم على لبنان بعدم الاستقرار، فهذا يعود إلى عدم الأمانة لهذه الأسس. كان مستحيلاً، في نظر جنبلاط، إبعاد هذا الدور أو إهماله أو الرجوع عنه لأنه يكوّن جزءاً أساسياً للوحدة التاريخيّة للبنان.

ومع ذلك، فإذا كانت «التنظيمات» في لبنان هي في أصل كلّ الانقسامات والنزاعات، يصبح آنذاك مستحيلاً ألاّ نطرح السؤال التالي: هل يمكن تخطّي نظام «التنظيمات»؟ وإن لم يكن هكذا، فما هي السياسة التي يجب اتّباعها لحفظ لبنان مستقلاً وحرّاً ومتخطّياً كل أشكال عدم الاستمرار وداعياً كل أبنائه إلى المساواة وللاتّحاد في حضن دولة لبنانيّة؟

فجنبلاط يفضّل مشروعاً سياسياً لا يُعاد فيه إلى إحياء التنظيمات بل إلى خلق دولة لبنانيّة يكون انموذجها مثل الطائفة الدرزيّة والطريقة التي تندمج فيها العائلات المختلفة في هذه الطائفة.

لكنّ جنبلاط لا يكتفي بأن يقدّم طائفته كمثال لدولة لبنان، بل يصل إلى الجذور الدينيّة لأفكاره. في الواقع إنه يعود إلى ما يمكن أن نسمّيه الدعوة أو أقلّه وجدان الاختيار الذي هو الأصل الروحي في تاريخ نشوء الدين الدرزي والذي يؤدي إلى دمج العائلات الدرزيّة التي وجدت في لبنان أرض اختيارها.

تحليل جنبلاط يضع حلّ الأزمة في أفق الاختيار حيث «المختار» وحده يستطيع الوصول إلى الجمع بين مستوي الأساس والحَكم. فمن يصل إلى هذا المستوى يعي هويّة يتقاسمها في هذا المحيط التاريخي مع بقائه واعياً أنّه يستحيل صهره في هذه الهويّة التي يمثّلها التي تبقي على عناصر التعدّديّة فيها، من دون أن تعيق هذه التعدّديّة السير نحو الهدف الذي يؤمّن رضاها العميق.

وهكذا فإنّ المعطيات في نصّ جنبلاط هي فعلاً ميزات الطائفة الدرزيّة التي تملك

هويّة خاصة ووجداناً شخصياً ومشروع دولة. هذه العوامل هي موضوع تحليلنا للدرزيّة في هويتها المعقّدة والعملانيّة وفي وجدان اختيار. هذان العاملان لعبا دوراً حاسماً في انخراطهم، الذي ظل مؤقتاً، في الدولة اللبنانيّة سنة ١٩٤٣.

١.٢.١. الهويّة المعقّدة والعملانيّة للدروز

يقدّم الدروز ذواتهم كتأليف أو «كجمع ومزج» لتعدّديّة أتنيّة-دينيّة-حضاريّة. تظهر هذه التسمية في نصّين لكمال جنبلاط هدفهما تحديد خاصيّة الهويّة الدرزيّة: «مثل ثانٍ للدين-الحضارة: الدرزيّة التي هي وليدة أو امتداد تاريخي لكلّ التأليف المصري-الإغريقي مع ذكريات إيرانيّة مبهمة (...)».[٥] ويوضح في نص ثانٍ أن هذه الهويّة لعبت دور وظيفة إدماجيّة: «كلّ تداخلات الحضارات ومزجها الإيديولوجي سوف تبلغ حدّها النهائي في الفاطميّة الدرزيّة الممثّلة أيضاً في لبنان كرواسب وأصداء وإنجازات للماضي القريب والبعيد. فيبدو لنا أنّ الدين التوحيدي (...) هو جمع ودمج كلّ التيارات (الدينيّة)[٦] التي ألمحنا إليها (...)».[٧]

بكلمة «تأليف» نستطيع أن نفهم أيضاً تعقيد هذه الهويّة كخليط ليس فقط للحضارات والأديان المختلفة، بل أيضاً للإتنيات المختلفة.

وبالفعل فإنّ هذه الملحوظة الأوّليّة تنطبق على التسمية الثانية لهذه الهويّة. هذا يعني، في نظر جنبلاط، أنّ هذا الجمع وهذا الدمج أو ما أسميناه الوظيفة الإدماجيّة لهذه الهويّة، ليس في الحقيقة سوى المظهر المركزي للعملانية التي تخصب هذه الهويّة. وهكذا فهذان المعطيان يبدوان غير منفصلين الواحد عن الآخر وإلاّ تعرّضنا لضياع خيط المنطق الداخلي الذي يؤلّف الرابط المتين للتكامل بين التأليف من جهة والجمع والدمج من جهة ثانية.

هذا التداخل هو في أصل عدم الإجماع لدى الباحثين حول هويّة الدروز حيث يجب

٥- Joumblatt, Pour le Liban, p.100 Liban.

٦- «بالتيارات الدينيّة» يقصد الكاتب الديانات منذ العهود القديمة حتى يومنا ومن بينها المسيحية.

٧- Kamal Joumbaltt, Le Liban, analyse et prospective. Texte traduit par : Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne/ domaine Maronite. Répertoire du Liban. T.II/2. Beyrouth 1984. P. 867.

ألاّ نجهل اختلاف البدايات الدينيّة والإتنيّة لهذه الديانة. مع ذلك فالجميع ينتهون إلى التفاهم حول هذا الاستنتاج: إن الهويّة الدرزيّة هي ظاهرة معقّدة.

في الواقع، فإنّ بحثاً تاريخياً ملائماً يحتّم ألاّ نُهمل شيئاً من المعطيات التاريخيّة لهذه الطائفة ويقودنا إلى تقليص عدد مصادر هذه الهويّة إلى اثنين: الجذور الإتنيّة[٨] والدين.

التصوّر الأوّل نجده لدى باحثين كنجلا عز الدين وسليمان أبو عز الدين. تضع نجلا جذور الدروز - في الاندماج العرقي العربي، السابق للإسلام، والكردي - قبل ظهور الدين الدرزي في القرن الحادي عشر. لكن ذلك لا يمنع الدروز اليوم من وضع عروبتهم في المقام الأول لكي يعودوا في النهاية، من دون أن نعرف كيف، إلى أصل يظنّونه أرامياً. هذه هي استنتاجات دراسة قدّمتها نجلا إلى جامعة شيكاغو بعنوان: «الجذور العرقيّة للدروز» حيث تقوم بإحصاء للدروز اللبنانيين والسوريين. وتكتب مستنتجةً: «كان الدروز جماعة فطريّين على مدى أكثر من مئة سنة. لذلك فاختلاطهم العرقي قد يكون تمّ قبل بداية القرن الحادي عشر للمسيح، يوم أصبحوا جماعة منفصلة عن سواها. يدّعي الدروز أنّهم من أصل عرب الجنوب ويقرّون بوجود عنصر صغير من الأكراد فيما بينهم. التقليد الخاص بأصلهم العربي مسجّل في كتبهم المقدّسة التي تعود إلى العشرات الأول من القرن الحادي عشر (...) ولكنّنا على حق في أن نظنّ أنه قبل أن يصبح العرب والأكراد دروزاً حدث مزج امتدّ بينهم وبين عناصر من شعوب سوريا. كانت هذه العناصر خاصّة أرامية مطعّمة على جذع جبلي قديم (...)».[٩]

في هذا النص ننوّه بعناصر ثلاثة:

١-وجود الجذور الدرزيّة قبل ظهور الإسلام.

٢-التباين العرقي كعنصر مُكتَسب.

٣-التجانس اللغوي الذي سبّبته اللغة الآراميّة قبل ولادة الديانة الدرزيّة ووصول الإسلام وتبنّي العربيّة نظراً للحاجة إلى التماثل مع لغة الفاتح.

٨- كُثُر هم الذين دافعوا عن النظرية الإتنية لدى الدروز حتى من غير الدورز أنفسهم. راجع:
Philip Hitti, The Origin of the Druze people and religion. New York 1928. Cf. aussi Joumblatt, pour le Liban, p.84.

٩- Nejla izzeddin, The racial origins of the Druzes. Chicago - Illinois 1944. P.1-2.

لكنّ التشديد على العنصر العربي يحملنا على طرح السؤال الآتي: من أين أتى هؤلاء الأعراب وأين حلّوا ؟ تجيب نجلا أنهم كانوا يمنيّين انتقلوا من اليمن إلى سوريا، دون أن تذكر أسباب وتاريخ هذا الانتقال. لكنّها توضح أن هذا الانتقال حدث على أفواج قبل الفتح الإسلامي وإبّانه.[١٠]

بالمقابل فإنّ أطروحة سليمان أبو عزّ الدين تتّبع هذه القبائل اليمنيّة في هجرتها وإقامتها وتبرهن على انتمائها الصافي إلى العرق العربي حتى قبولها العقيدة الدرزيّة في القرن الحادي عشر.

ترتكز أطروحته على اللهجة العربيّة الصافية والخاصة بالدروز وعلى الدم العربي - الذي لم يمتزج بزواج بدم آخر كالتركي وسواه - وعلى شجرة العائلة التي أعادت رسمها العائلات الدرزيّة. وهكذا يجب أن يكون الدروز متحدّرين من اثنتي عشرة قبيلة عربيّة هاجرت إلى سوريا قبل العهد الإسلامي.[١١]

يعيب قيس فيرّو (Firro) على هاتين الأطروحتين أنهما تهدفان إلى الدفاع عن هويّة الدروز الوطنيّة مستغلة الأبعاد اللغويّة والعرقيّة. لكنه يرى أن التركيز على الجذور العرقيّة يؤدي في النهاية إلى مقاربة الهويّة بطريقة جامدة. وفي نظره إن البحث عن الهويّة يجب أن يتمّ انطلاقاً من الديناميكيّة التاريخيّة والحضاريّة الخاصة بهذه الهويّة، لا من المجال العرقي أو الإتني. ويوضّح موقفه بأن يأخذ نموذجاً لهذه المقاربة في المحاولات الراهنة من قِبَل الدروز المقيمين في إسرائيل التي تعمل على التفريق بين الأصل العرقي للدروز وهويتهم الوطنية التي يمكن مقاربتها بالعودة إلى هويّتهم الثقافية. هذه المحاولات ترتكز على العقيدة الدينية لخلق الإنسان والتقمّص لتشرح قدرة الدروز على الاندماج في المجتمعات التي ينتمون إليها من دون عوائق أو حواجز.[١٢] فالهويّة الدرزيّة تنفي حصرها في تاريخ حضاري أو عرقي، لأنها هويّة عابرة للعصور والمراحل التاريخيّة بديناميكيّة تعتبر جزءاً لا يتجزأ منها.

١٠- Nejla Izzeddin, The Druzes. A new Study of their history, faith and society. Leiden 1984. P.10.

١١- راجع: Kais M. Firro, A history of the Druzes. In: Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung Nahe und Mittlere Osten. Ergänzungsband IX. Brill – Leiden – The Netherlands 1992. P.19.

١٢- راجع، El-Halabi, les Druzes, p.183. حيث يعتبر التقمّص كوسيلة للحفاظ على المجتمع الدرزي وبأنها تأجج الشعور بأن الدروز هم أقليّة.

هذا التحديد للهويّة الدرزيّة كهويّة ديناميكيّة، يعتبره فيرّو كتطبيق مدني لمبدأ التقيّة، هدفه تحصيل حقوق الدروز في دولة يكونون فيها أقليّة. وهذه الديناميكيّة في تحصيل الحقوق يعتمدها الدروز أيضاً عندما يعلنون انتسابهم إلى العروبة في مجتمع سياسي غالبيته عربيّة كما في لبنان وسوريا.[١٣]

هكذا فالبحث عن الهويّة الدرزيّة على أساس إتنيّ لا يقود إلى أيّة نتيجة أكيدة كما بيّنت لنا ذلك الأطروحات الثلاث السابقة. إذ صبّت كلّها في تسوية همّها أوّلاً الوصول إلى عامل مشترك موحّد. عند هذا الحدّ لا بد من التوجه إلى البعد الديني في الهويّة الدرزيّة لعلنا نصل إلى جواب مبين.

الدروز هم أصلاً فاطميّون-إسماعيليّون كانوا يؤمنون فقط بالأئمة الخمسة الأول: علي، الحسين، علي زين العابدين، محمّد الباقر وجعفر الصادق. بعد جعفر، يعترف الإسماعيليون فقط بإسماعيل ابنه كإمام حقيقي، على عكس الشيعة الاثني عشريّة الذين يرون في موسى بن جعفر الخليفة الشرعي الوحيد.[١٤] وهكذا في قلب العقيدة الفاطميّة لا يزال هناك الإيمان بإمام، هو نور الألوهة. لا تنفصل هذه العقيدة عن فكرة عودة القائم أو المهدي المسيحانيّة، عند نهاية الأزمنة لإقامة العدالة والإعلان عن مملكة الله على الأرض.[١٥]

في القرن الخامس الهجري، ظنّ بعض الإسماعيليين أن الحاكم، آخر خليفة فاطمي، قد يكون المهدي، أكّدوا على هذه العقيدة نظراً إلى ممارسته السلطة وصفاته وممارساته التي لم تكن فقط مميّزة بالفضائل الأخلاقيّة وبخاصّة الإحسان وحسب، بل لأنه فعل كلّ هذا باستقلاليّة لا شكّ فيها وبطريقة غير متوقّعة وفائقة القدرة البشرية.[١٦]

١٣- راجع، Firro, p.19-20. ويذهب بعض الدروز إلى الحديث عن تلاعب على الصعيد السياسي كمحاولة للحفاظ على الذات:

« Ils se défendent d'autant plus promptement qu'ils ont été persécutés à plusieurs reprises au cours de leur histoire, et avec d'autant plus de conviction qu'aucune entité politique ni aucun poids démographique ne les soutiennent. A titre de comparaison, les chrétiens peuvent bénéficier du soutien du Vatican, les sunnites de tout un monde musulman composé d'un milliard de personnes, ou tout au moins en Egypte et de l'Arabie Saoudite, et les shiites de l'Iran. Les druzes n'ont pour eux-mêmes que leur détermination et leur intelligence à manipuler la politique régionale afin de préserver leur existence physique et politique (...)». El-Halabi, Les Druzes, p.183.

١٤- راجع، Cahen, p.206.

١٥- راجع، Salibi, A house, p.119. و Firro, p.8.

١٦- راجع، Nejla Izzeddin, The Druzes. P.101.

من جهة أخرى فإن رسل الحاكم نشروا طريق هذه العقيدة سنة ١٠١٢ بعد المسيح بوضعهم الأسس العقائديّة لفكرة دورة زمنيّة منتظمة للظهور الإلهي (دور الكشف) وبتقديم الحاكم كأنّه القائم المنتظر والمبشّر بدين التوحيد.[١٧]

سنة ١٠١٧ بعد المسيح، أُعلن دين التوحيد بإعلان علنيّ يدعو فيه الحاكم أتباعه إلى اختيار عقيدته بطريقة حرّة وعلنية.[١٨] أخيراً أُعلن الإمام الحاكم كتجلّي للألوهة: «إله واحد وهو الإله الوحيد الذي تجب عبادته (...) وقد تجلّى مرّات عديدة للناس بشكل إنسان شبيه بهم. وفي آخر تجسيداته ظهر باسم الحاكم وقام بأعمال تفوق الطبيعة ملأى بحكمة عميقة (...)».[١٩]

لكنّ الفارسي حمزه بن علي الذي جاء إلى مصر سنة ١٠١٧، هو الذي أوحى إلى الحاكم بهذه العقيدة الجديدة ودرّبه على الدين الجديد وعلّمه أن يمارسه كفلسفة إشراقيّة (صوفيّة). وفي السنة ذاتها أسّس جماعة مبشرين بالطريقة الجديدة وأكمل كتابة عقيدته الدينية.

حمزه هذا جمع إليه أوّل ثلاثة دعاة: سلامه بن عبد الوهّاب السمّورائي ومحمّد بن وَهب القرشي وإسماعيل بن محمّد التميمي[٢٠] وأضاف إليهم نشتاكين الدَرزي. وأعطى هؤلاء الدعاة اسم حدود (الشرفاء). وفي هذه المجموعة من الشرفاء، يمثّل حمزه العقل الشامل أو العقل وإسماعيل التميمي النفس الشاملة (النفس) ومحمّد القرشي الكلمة. وألحق بهم شخصاً يُدعى سلامه النمّوري ثمّ بهاء الدين كجناحين واحد عن اليمين وآخر عن اليسار.[٢١]

أما العقائد الأساسية والتعاليم الأخلاقيّة التي وضعها حمزه للدين الجديد، فتُختصر في النقاط السبع الآتية:

١- الإيمان بالدينونة الأخيرة والقيامة التي هي انتصار دين التوحيد.

٢- الصدق في الكلام.

١٧- راجع، Salibi, A house of many mansions, p. 118.

١٨- راجع، Cahen, p.264.

١٩- Silvestre De Sacy, Exposé de la Religion des Druzes. Tiré des livres religieux de cette secte. T.1. paris 1964. P.1.

٢٠- راجع، Nejla Izzeddin, p.103.

٢١- Silvestre De Sacy. Exposé de la Religion des Druzes, P.1

٣- الحماية والتعاون المتبادلان.

٤- التخلّي عن كلّ ديانة أخرى وعن كل عبادة أخرى.

٥- الإيمان بأن عقيدة التوحيد قد بُشّر بها في كلّ العصور.

٦- الصبر والخضوع لكلّ ما يقدّره الله.

٧- التسليم التامّ لمشيئة الله.[٢٢]

لكنّ الحاكم اختفى، بحسب قولهم، سنة ١٠٣٢ في ظروف لا تزال غامضة. بعد مضيّ زمن قليل على اختفاء الحاكم، بدأ الاضطهاد ضدّ الموحّدين، اضطهاد امتدّ من أنطاكية إلى الإسكندريّة ودام ما يقارب العشر سنوات من ١٠٣٢ إلى ١٠٤٢. في هذا الوقت ظهرت «رسالة الغيبة» كتبها حمزة ليشجّع المؤمنين ويعزّيهم تجاه الاضطهاد.[٢٣]

وطوال هذه المرحلة من الاضطهاد، وحتّى منذ بدء رسالة الدعاة، كانت سوريا ولبنان مركز نشاط هؤلاء المرسَلين ومكان تجمّع الأكثريّة الدرزيّة، في الجزء الجنوبي من لبنان، من حرمون والجبل الأعلى حتى شمالي سوريا.[٢٤] في هذه المرحلة، انتمت إلى الإيمان الدرزي أول عائلة لبنانية، آل تنوخ،[٢٥] وهي التي لاحقاً سوف تلعب الدور التاريخي الأول في تاريخ الدروز السياسي.[٢٦]

هذا العرض المختصر لتاريخ الدين الدرزي يشدّد على عناصر ثلاثة مهمة:

١- تعدّد المصادر الدينية للدين الدرزي: الإسماعيلية، الإيرانية من خلال حمزه، الفلسفة الأفلاطونية الحديثة مع عقيدة الفيض من الواحد، الدين الفرعوني القديم وبخاصّة تأليه الفرعون الخ... وهكذا يعرض المقريزي، وهو كاتب عربي، بُنية العقائد الدرزية : «(...) عقيدة اتّحاد الألوهة بعليّ وبالأئمّة المتحدّرين من سلالته تدين بأصلها إلى المذهب القديم لديانة الفرس. وأيضاً اللاهوت القديم

= أما الدعاة يرمز إليهم بعلم يعرف بالخمسة حدود، وهي خمسة ألوان : حمزة أخضر، التميمي أحمر، القريشي أصفر، السابق أزرق، المقتنى أبيض.

٢٢- راجع، Nejla Izzeddin, p.117. و De Sacy, t.2, p.595-706.

٢٣- المرجع السابق، ص١٠٦.

٢٤- Firro, p.4. و Nejla Izzeddin, p.81-82.

٢٥- يعتقد كمال جنبلاط بأن آل تنوخ ومعن هما العائلتان الأساسيتان في قيام الاستقلالية اللبناني: « (...) Les premières assises du Liban politique autonome avaient déjà été posées par les dynasties précédentes des Maans et des Tannukh, druzes elles aussi, qui avaient régné depuis l'an mille. » Joumblatt, pour le Liban, p. 67.

٢٦- راجع، Nejla Izzeddin, p.127.

لشعوب شرقي آسيا، يرجع إليها أصل عقيدة التقمص. وقد «تكون قراءة كتب الفلسفة الإغريقية هي التي ساهمت أيضاً في تثبيت ونشر هذا الرأي بين المسلمين. انتظار محرّر والأمل بمجيئه لانتصار تلامذته الأمناء والانتقام من أعدائه ومنافسيه هي عقيدة مشتركة بين كل الأديان على وجه التقريب (...) اليهوديّة والمسيحيّة والمجوسيّة والزرداشتيّة (...)».[٢٧]

٢- مركزيّة شخص الحاكم الذي يجسّد القيم الإلهية والتصميم الإلهي والذي هو صورة المختار بامتياز. بسلوكه أثبت دعوة «المختار» وأصبح الأنموذج للعدالة والإنصاف[٢٨] والتسامح الديني حتى ذروة الشمولية الدينية: «(...) كان دوماً لدى الحاكم رؤية للديانة الشاملة. كل الأديان، عندما ندع جانباً الفروقات العقائديّة، هي أوجه للحقيقة. بوذا وغيره من حكماء الهند كما حكماء مصر القديمة واليونان وجميع أنبياء الديانات الموحّدة كانوا أنواراً تعكس أنوار نبع كل نور».[٢٩] هذه الشموليّة الدينيّة ليست في الحقيقة سوى توفيقيّة بحسب التأليف الذي تعرضه نجلا عزّ الدين عندما تؤكّد أن الإيمان الدرزي مؤسّس على القرآن والكتاب المقدّس وحكمة هرمس الحكيم الفارسي وفلسفة فيتاغور الخ...[٣٠] وأخيراً أن الحاكم هو الأنموذج للزعيم الطموح الذي يريد أن يُتمّ الوحدة بين الشيعة والسُنّة.[٣١]

٣- من جهة أخرى، يجب إظهار التداخل الحميم بين الدين والجغرافيا. الأرض السوريّة واللبنانيّة وبخاصة الجبل يعتبر مكان حماية ومحافظة على الهويّة.[٣٢] هذا الدور الذي لعبته الأرض إرتبط في نظر شموكر (Schmucker) بثالوث المصير التاريخي لكثير من الطوائف اللبنانيّة. وهذا الثالوث يظهر بشكل حركة بين «الاضطهاد-الهرب- الملجأ من أمام العدو إلى جبل لبنان» إلى أن يجعل من أرض الملجأ هذه «أرضاً مختارة».[٣٣] ويعود بنا هذا الثالوث إلى حقائق ثلاث أساسية:

٢٧- De Sacy, t.1, p.xxxi-xxxii.

٢٨- راجع، Nejla Izzeddin, p. 76-79.

٢٩- المرجع السابق، ص١٢١.

٣٠- المرجع الساق، ص١١٧.

٣١- المرجع السابق، ص٨٠.

٣٢- راجع: Thomas Schiller, Der Bürgerkrieg im Libanon. Entstehung, Verlauf, Hintergründe. Gütersloh 1979. P.27. Et Rosiny, p.43.

٣٣- Werner Schmucker, Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum. Studien zum Minderheitenproblem im Islam(3). Bonner Orientalische Studien. Band 27/3. Bonn 1979. P.218.

يبقى الدين الرابط الأول بين المؤمنين، والجبل هو مكان الحماية للهويّة والاستقلال والأساس لسلطة الزعماء (of the chieftain's power)،[٣٤] وأخيراً فالاضطهاد والمحنة هما عاملان للتضامن.[٣٥]

هكذا تبدو الهويّة الدرزيّة متعدّدة الأشكال على المستويين الإتني والديني، ما يقودها حتماً إلى التوفيقيّة المذهبيّة. تأخذ هذه التوفيقيّة شكلاً غير عادي، شكل وجدان اختياري، لدى الحاكم وخلفائه الذين، بعد أن تغذّوا بالعقيدة وبالأخلاق الدينيين، لا يزالون يلعبون دوراً حاسماً إلى اليوم.

مع ذلك، فتحليلنا لهذه الديناميكيّة يبقى ناقصاً إن لم نتوقّف عند التقيّة التي هي تطبيق للقصد الديني. تذكّرنا هذه التقيّة في معناها الخفي، بالتواريخ المأساويّة، حيث وُلدت الديانة الدرزيّة ونشأت وأصبحت التقية تصوّراً-مفتاحاً وممارسة عادية وجد فيها الدروز الطريقة الأكثر ملائمة للدفاع عن الذات في ظروف تاريخهم المأساويّة وتجاه تهديدات لاحقتهم طوال تاريخهم.

رأينا أنّه، في نظر فيرّو (Firro)، كانت التقيّة العنصر المهمّ للمحافظة على الهوية الدرزيّة؛ إنّها حقيقة نجدها أيضاً عند الصليبي.[٣٦] هذه التقيّة ذاتها تسهّل إمكانية تغيير التحالفات للحفاظ على الذات تجاه متغيّرات الأوضاع السياسيّة. وإمكانيّة التأقلم مع التغييرات هذه تُشرح بوجدان الاختيار.

١.٢.٢. الدروز ووجدان الاختيار[٣٧]

يساعدنا التحرّي عن الهويّة الدرزيّة كما رأينا في فهم الوجدان الدرزي. ولكن تقصي التاريخي عن وجدان الاختيار لديهم يمكن فهمه في ضوء مَثَلين من تاريخ الدروز السياسي كما يجسده فخر الدين المعني الكبير وبشير الثاني الشهابي.

بعد انهزام المماليك في معركة مرج دابق سنة ١٥١٦ خضعت مناطق لبنان بما فيها

٣٤- راجع: Nejal Izzeddin, p.210: « Independence and attachment to the land are basic to the Druze way of life (...) ».

٣٥- راجع، Firro, p.17.

٣٦- راجع، Salibi, The modern , p.xviii.

٣٧- راجع، El-Halabi, p.28.

المناطق الدرزيّة للسيطرة العثمانية. في هذه السنة بالذات، انتدب اللبنانيون الأمير فخر الدين كمتكلّم باسمهم لدى السلطان سليم الأول في دمشق لكي يتفاوض معه بخصوص شروط تسليم طرابلس وبيروت وصيدا وصور. هذا الوضع الجديد لم يحمل أي تغيير في نظر اللبنانيين، ذلك لأن سنّة يخلفون سنّة في الحكم.[38]

في ضوء هذا التفويض، منح السلطان المعنيين حقّ التقدّم رسمياً على سائر العائلات اللبنانيّة. ولم تطل المدّة حتى وهب العثمانيون فخر الدين المعني لقب «ملك الأرض» و«الأمير الكبير». فعرف المعنيّون كيف ينشرون سلطتهم داخل الشوف كما في باقي البلاد، لدى الدروز كما لدى المسلمين الآخرين والمسيحيين وعرفوا كيف يكونون مَرِنين نحو الأتراك وفي الوقت عينه كيف يرعون مصالح رعاياهم اللبنانيين. وكانوا متساهلين على الصعيد الطائفي فلم ينفّروا مواطنيهم المسيحيين وقوّوا الشوف معقلهم وربطوه بمعاقل أخرى درزيّة تقليديّة كحرمون ووادي التيم. هذا المظهر لسياستهم قام عملياً على تعدّد التحالفات وبخاصة مع الشهابيين. هذه هي السياسة التي اتّبعها فخر الدين الأول المعني إلى أن اغتاله العثمانيون سنة ١٥٤٥. وهذه السياسة تبنّاها أيضاً ابنه قرقماز المعني بين ١٥٤٥ و ١٥٨٥ حين اغتاله أيضاً العثمانيون.[39]

سنة ١٥٩٨، ولّوا[40] من جديد فخر الدين الثاني كأمير كبير للبنان وكخلف لقرقماز. فحفظ فخر الدين الثاني في قلبه بغض المحتلّ كما عرف كيف يخبّئه. عرف أيضاً أن يتبع السلوك المقبول في لبنان المقسّم إلى جماعات طائفيّة عديدة ومتنافسة، وذلك بحياده مع بقائه صديقاً للجميع على مثال فخر الدين الأول.[41]

ولذلك، وجد في الموارنة حلفاء هو بحاجة إليهم كما أنه يثق بهم. وعمل على تقريبهم منه واختيار مساعدين له من بينهم يساعدونه في حكم البلاد، لما أظهروه من ميل للدفاع عن البلاد ومساندة سلطته. فراح يختار من بينهم

٣٨- راجع، Nantet, p. 87-88.

٣٩- المرجع السابق، ص٩١-٩٢.

٤٠- بالنسبة لروندو كانت هذه التسمية من قبل الأتراك بمثابة عملية تكتيكية:

« (...) les Maan tentent d'imposer à ce chaos (dans la société libanaise multiple) l'esquisse d'un ordre féodal. Les turcs, suzerains nominaux qui se gardent bien, après les cuisantes expériences mamlouks, de s'engager dans ce guêpier, et se contenteront d'une prudente et lointaine suzeraineté fiscale, concourront indirectement à le nettoyer et à l'unifier, en favorisant la maison des Maan dans l'espoir d'en tirer au moins quelque modeste tribut stable. » Rondot, Les Chrétiens d'Ortient. P. 242

٤١- راجع، Nantet, p.95.

شخصيات قادرة على المشاركة في الحكم وأقام منهم أعواناً عديدين سيصبحون دعائم للنظام. واشترك الموارنة في حروبه التي تهدف إلى توسيع أراضيه نحو الجنوب مبعداً بني سيفا عن بيروت والشوف، كابحاً جماح مطامع بعض الإقطاعيّين الدروز. هذا يوضح سبب إعفاء الموارنة والمسيحيّين الآخرين من بعض الموجبات كمنع ركوب الخيل مع سرج وكحمل السلاح.[42]

وذلك لم يجعله ينسى أنه يجب عليه أن يصبح أمير كل اللبنانيين. وهذا ما حمله على التضامن مع الملكيّين والأرثوذكس والدروز والسنّة وأخيراً الشيعة. ومع كلّ ذلك بقي فخر الدين أميناً لشعبه وللدرزيّة باشتراكه بالصلاة العامّة وبصوم رمضان وببناء جوامع في بيروت وصيدا.[43]

وفي سنة ١٦٢٣، رأس بمعاونة اللبنانيين حملة من دروز وموارنة وشيعة وسنّة وهاجم الحكومة في عنجر في البقاع. وقد كرّس انتصار عنجر سلطة الأمير بأنه الأمير الكبير، أمير أرض واسعة تمتدّ من حلب في سوريا حتى أورشليم.

وكانت شهرة فخر الدين قد انتشرت سريعاً حتى بلغت ما وراء حدود الشرق. فراح يعقد، ليس فقط معاهدات تجارية، بل أيضاً معاهدات سياسية واسعة النطاق. فبعد العودة من منفاه في إيطاليا (١٦١٣-١٦١٨) حمل إلى بلاده إنجازات جديدة في ميدان البناء وتنظيم المدن وأتى بإخصّائيّين وتقنيّين ليُعَصرِن أهم قطاعات الاقتصاد والزراعة في بلاده.[44]

الصورة التي يقدّمها نانته (Nantet) عن تاريخ فخر الدين هي الصورة التقليديّة لفخر الدين كالملك-الشمس (Roi-Soleil) اللبناني. إنما في الوقت عينه، لا تخرج هذه الصورة عن إطار رؤية أسطوريّة للتاريخ تستعمل دائماً للدفاع عن العرض التاريخي لولادة الهويّة اللبنانيّة ولتبريرها، كعلامة سابقة لتأسيس لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ والدولة اللبنانيّة سنة ١٩٤٣. وما يجب الأخذ به من هذا العرض

٤٢- راجع، Rondot, les Chrétiens d'Orient. P.242.

٤٣- المرجع السابق، ص٩٨-٩٩.

٤٤- المرجع السابق، ص١٠٤-١٠٥. للمزيد عن مرحلة منفى فخر الدين راجع:

Albert Fuess, An instructive Experience: Fakhr al-Din's journey to Italy, 1613-1618. In: Bernard Heyberger et Carstin-Michael Walbiner. Les européens vus par les libanais à l'époque ottomane. Beiruter Texte und Studien (74). Beirut 2002. P.23-24

للتاريخ هو إظهار مبدأ الاختيار الدرزي كأمر ملموس وحاضر في عائلة معن وطبعاً في عائلة فخر الدين. والمؤرّخ الكبير لولادة الدولة اللبنانيّة، ادمون ربّاط، قد ذكر في كتابه الذي أصبح كلاسيكياً في هذا الشأن: «التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري» أن «فخر الدين توصّل طوال حقبة من الزمن، أي على مدى ثلاث وأربعين سنة، إلى تحقيق الوحدة الجغرافيّة اللبنانيّة ضمن الحدود التي طالب بها اللبنانيون سنة ١٩٢٠، كحدود طبيعيّة لأجل تكوين دولة لبنان الكبير (...)».[٤٥]

في هذا السياق تبقى صورة «المختار» هي المسيطرة في الأدب الدرزي بالنسبة إلى شخص فخر الدين. وتذكّر نجلا عزّ الدين، بأن عاملين ساعدا في تعزيز قوّة المعنيّين وهما قوتهم وعدم الاستقرار السياسي في السنوات الأولى للسلطنة العثمانيّة.[٤٦] وفي عهد فخر الدين ساد القانون والنظام والأمن القرى الدرزية.[٤٧] ولم تنسَ أن تختصر سماته: «من طموح فخر الدين وخصال شخصيته، إذ تميز بقوة الإرادة وبحيوية لا تكلّ في السعي وراء أهدافه».[٤٨]

أما عن علاقاته مع الجماعات اللبنانيّة الأخرى، تضعها عز الدين في إطار التسامح الديني. الموارنة، مثلاً، الذين كانوا جزءاً رئيسياً في إدارته، لا يظهرون عند عز الدين إلا في مظهر الرعايا واللاجئين. «التسامح الديني كان صفة فخر الدين البارزة وقاعدته. وكان الموارنة أهم المستفيدين من تسامحه. فلم يكونوا فقط يتمتّعون بملء الحرية في ممارسة دينهم، لكنّ فخر الدين وهبهم امتيازات كانت إلى ذلك الوقت محفوظة للمسلمين، بما فيها الانخراط في الجنديّة. ولجأ الموارنة إلى مقاطعته هرباً من سلطة آل سيفا الظالمة في شمالي لبنان. وقد دعا المسيحيون فخر الدين حاميهم (...)».[٤٩] وأخيراً إن صورة فخر الدين تُلخّص لديها في صورة

٤٥- راجع: Rabbath, p.171-176. Ici p.173. « Son œuvre (Fakerdine) fut celle d'un homme d'Etat dans le sens moderne du terme. Il fut en quelque sorte l'architecte de l'idée libanaise et toute tentative sérieuse d'autonomie régionale s'évanouit pour longtemps de l'histoire ottomane après lui (...) » El-Halabi, les Druzes, p.73.

٤٦ راجع، Nejla Izzeddin, p.180-181,194.

٤٧ المرجع السابق، ص١٨٤.

٤٨- المرجع نفسه.

موحّد لجبل لبنان وبطله وأب الاستقلال والمواطنيّة اللبنانيّة ورسول المواطنيّة العربيّة والمدافع عن العروبة ضدّ الأتراك.[٥٠]

ويرى كمال جنبلاط، من جهته، في مآثر فخر الدين تحقيق الهويّة اللبنانيّة، قبل أن تصبح هويّة طائفيّة مع الموارنة،[٥١] وتحقيق الحكم الذاتي اللبناني[٥٢] وبدء العلمنة في المنطقة.[٥٣]

وقد انتقد كمال الصليبي هذا الرأي إذ اعتبر أن دور المعنيين لم يتخطَّ، في الواقع، جبل الدروز حيث ظلّوا أمراء الدروز مع شكل من الحكم بقي إقطاعياً[٥٤]: «(...) وكان لا بد من انتظار القرن الثامن عشر، حيث استقرّ عديد من الموارنة في المنطقة الدرزية، وصار يطلق اسم «جبل لبنان» على منطقة الشهابيّين (...)»[٥٥]. وفي كتابه «بيت ذو منازل عديدة» يُظهر الصليبي قوة المعنيين وكأنها نتجت عن ميثاق مصالحة أقيم بين العثمانيين والدروز.[٥٦]

أما فيرّو (Firro) فيحاول من جهته أن ينتقد وجه فخر الدين لينزع الأسطرة عنه. فهو لا يرى في فخر الدين سوى زعيم للدروز استطاع أن يحقّق نوعاً من الاستقلال لشعبه وجواراً آمناً مع الموارنة. لكن على الرغم من محاولته إعادة فخر الدين إلى حقيقته التاريخيّة، فإنه يحتفظ للدروز بدورهم الاستثنائي في تلك الحقبة. «يشهد لبنان للدور المحوري لجماعة الدروز في مخطط فخر الدين. فكما كان مجيئه تظاهرة لقوة الدروز المتصاعدة، كذلك كان سقوطه دخولاً في عهد جديد في تاريخهم».[٥٧]

وفي الواقع فإن إرادة الصليبي وفيرّو، لم تهدف فقط إلى نزع الاسطرة عن التاريخ

٤٩- المرجع السابق، ص١٩٢، و٢٠٧:
«(...) benefiting from his broa (Fakredine) an the security prevalent in his dominions (...)».

٥٠- المرجع السابق، ص١٩٤.

٥١- راجع، كمال جنبلاط، في مجرى السياسة اللبنانية. أضواء وتخطيط. بيروت ١٩٥٩. ص٥٦.

٥٢- راجع، كمال جنبلاط، حقيقة الثورة اللبنانية. بيروت ١٩٥٩. ص١٣٣-١٣٤.

٥٣- راجع، جنبلاط، في مجرى السياسة اللبنانية، ص٧٧.

٥٤- راجع، Salibi, The modern P.xiii.

٥٥- المرجع السابق، ص xii.

٥٦- راجع، Salibi, A house of many mansions. P.123-126.

٥٧- Firro, p.28.

بل أيضا إلى نزع القناع عن الوجدان النخبوي. ونشير أيضاً إلى أنّ الاثنين أهملا في كتابيهما تقريباً وبشكل كلي أن يكرّسا فصلاً للمعنيين على حدة. فقد بدأ فيرّو كتابه «تاريخ الدروز» كما بدأ الصليبي كتابه عن «تاريخ لبنان الحديث» بالكلام على الشهابيين. ويعني ذلك أنهما يضعان بادية تاريخ لبنان الحقيقي مع الشهابيين.

على كل حال لا نتوقف عند تضارب هذه التفاسير لنخلص إلى هذه الحقيقة وهي أن الوجدان الدرزي يقوم على مبدأ الاختيار الذي كان الدافع إلى إحاطة فخر الدين بالبعد الأسطوري. وبالتالي فكل رؤية تاريخية بنظر مثل هذا الوجدان هي مخطئة تناقض هذا التاريخ الانتقائي وتقود حتماً إلى الفوضى. وتقودنا هذه الإنتقائية إلى انقلاب مأساوي في تاريخ الدروز بخاصة من جهة علاقتهم بالموارنة التي انتهت إلى «حربين أهليّتين» الأولى سنة ١٨٤٠-١٨٤٥ والثانية سنة ١٨٦٠. لم تكن هاتان الحربان سوى التعبير عن فقدان أو خسارة هذا المختار[٥٨] واللجوء المحتوم إلى العنف للدفاع يبرّره السعي للمحافظة على هذا الاختيار وما يقترن به من امتيازات تاريخيّة.

عندما توفي الأمير أحمد معن سنة ١٦٩٧ بدون خلف ذكر، كانت العائلة الأقرب إلى العرش وفي الوقت ذاته الأقوى هي عائلة الشهابيين السنيّة، الذين كان بعض منهم قد اهتدى إلى المسيحيّة. عندئذ اجتمع محفل الأشراف الدروز لانتخاب الخلف، فوقع الاختيار على الأمير بشير الأول الشهابي.[٥٩]

وكان بشير الأول (١٦٩٧-١٧٠٦) ميّالاً إلى الإقطاعيين فلم يلبث أن استند إليهم. وفي عهده تنظّمت طبقة بورجوازية وطبقة أصحاب الأملاك.

مات بشير الأول سنة ١٧٠٦ وخلفه حيدر ابن اخيه (١٧٠٦-١٧٣٢). في تلك الحقبة وبعد معركة عين دارا (١٧١١) نشهد نهاية الحزبين الدرزيين الكبيرين، القيسي واليمني، وقيام حزبين درزيين آخرين هما اليزبكي والجنبلاطي اللذين

٥٨- تعتبر نجلاء عزّ الديّن أن السلطة والنمو الدرزي بلغا القمة في زمن فخر الدين المعني الكبير:
« Druze power and prosperity attained the zenith under Fakhr al-Din. The two centuries that followed saw a shift of power and a decline in prosperity ». p.198 .

٥٩- راجع، Salibi, The modern, p.3.

جمعا حواليهما بقية العائلات الدرزيّة. فاستفاد حيدر من هذا التمازج وقوّى ذاته وزاد عدد المشايخ والأمراء. واشترك الموارنة أيضاً في هذا التغيير ومارسوا مذّاك نوعاً من التأثير. كما انتمى إلى المسيحية عائلات شريفة كالشهابيين واللمعيين وازداد باستمرار عدد الجماعات المسيحيّة (ملكيّون وأرمن...).[٦٠]

ومن سلالة الشهابيين وصل إلى الحكم بشير الثاني (١٧٩٤-١٨٤٠) وهو مسيحي تربّى على يد الماروني منصور الشدياق، الذي عمل أولاً في التجارة وقد سكن في دير القمر بالقرب من عمّه الأمير يوسف الذي تعلّق قلبه به ودرّبه على الأعمال وجنّده في حربه ضدّ الجزّار. فعرف بشير أن يكوّن مكانته الشخصيّة فاستمال إليه حزب الجنبلاطيين وزار الجزّار سرّاً سنة ١٧٨٨،[٦١] وهكذا وصل إلى الحكم سنة ١٧٩٤ بعد أن تخلّص من عمّه.

وفي القسم الأول من حكمه، انشغل بإعادة الأمن كلياً بإقصاء خصومه وأراد أن يصون العدل بتطبيق المساواة بين الطوائف. وعلى الرغم من تقبّل العماد تجنّب إعلان انتمائه إلى المسيحيّة، بين الدروز والسنّة. وأقام في قصره، في بيت الدين، مذابح ثلاثة لتكريم الديانات الثلاث.[٦٢]

وفي سنة ١٨٢٦، رأى ذاته مُجبراً على سحق ثورة الدروز لكي يستعيد سلطته على لبنان ويسيطر على الإقطاعيين الدروز، عن طريق التحالف الكلاسيكي بين الشهابيّين والموارنة، ما سمح له أن يثبّت علاقته بالجمعيات الكاثوليكيّة.[٦٣]

وبعد ١٨٣٢ وبعد دخوله الحرب إلى جانب ابراهيم باشا المصري، أعلن بصراحة اهتداءه إلى الكنيسة المارونية وبدأ ينظّم جهاز حكومته. فأطلق نهضتين أساسيتين: أقام أولاً في كل مكان لجان بلديات مؤلفة من ممثّلين عن سائر الطوائف؛ ثم جهد في إرساء العدالة بالمساواة بين الجميع. ثمّ انتزع تدريجياً من زعماء الإقطاع ومن الرؤساء الروحيين سلطتهم وردّهم عن الاهتمام بالمنازعات وبخاصة المدنيّة منها.[٦٤] أثار هذا التنظيم حفيظة الإقطاعيين الدروز فحمل الجماهير الدرزيّة على عدم

٦٠- راجع، Nantet, p.118-119. و Nejla Izzeddin, p.202

٦١- راجع، Salibi, The modern, p.19-20. و Firro, p.54.

٦٢- راجع، Nantet, p.131-132.

٦٣- المرجع السابق، ص١٤٢.

٦٤- المرجع السابق، ص١٤٧.

الثقة به والعداوة نحوه.

نتج عن ذلك ما يلخّصه فيرّو (Firro) كما يلي: «لقد أعطت إستراتيجية الأمير بشير، ضمن إطار النظام الإقطاعي اللبناني، الفرصة للتلاعب حتى النهاية بالمنافع الداخليّة. وإن حملته على الإقطاع الدرزي وإقامته لنظام جديد من الوكلاء، الذين لا يكنّوا الولاء للهيكليّة التقليديّة، نتج عنهما انعدام الاستقرار في التوازن الداخلي لمجتمع جبل لبنان. وقد أحدث تنفيذ الأمير بشير لسياسته هذه صراعات مذهبيّة، على سبيل المثال بين الموارنة والدروز. ويُعتبر حكم الأمير بشير الثاني من الناحية التاريخيّة الحقبة التي زُرعت خلالها بذور «الحرب الأهليّة» بين الدروز والموارنة والتي دامت من سنة ١٨٤١ حتى ١٨٦٠».[٦٥]

وهناك عنصران يسترعيان الانتباه في تحليل فيرّو (Firro) وقد قادا إلى أحداث ١٨٤١ و١٨٦٠: العنصر الأول، التنظيم الجديد الذي فرضه بشير الثاني والذي تسبّب باختلال اجتماعي في المجتمع الدرزي الذي كان دوماً مجتمعاً إقطاعياً منظّماً بحسب مبدأ الاختيار كما كان في عهد فخر الدين المعني الكبير؛[٦٦] والعنصر الثاني، وهو التنظيم الجديد الذي أدى إلى عدم استقرار إن على المستوى الديمغرافي وإن على مستوى ميزان القوى بين الدروز والموارنة لأن الموارنة كانوا قد بدأوا، منذ فخر الدين، يتوغلون بكثرة في جبل الدروز. ويضيف كمال جنبلاط من جهته عنصراً ثالثاً، هو الانفتاح على الغرب بوحي من سلوك الموارنة.[٦٧] هذه العناصر الثلاثة ذات الطابع السوسيولوجي يضاف إليها عنصر حقوقي وهو إقدام بشير الثاني على تطبيق النظام الذي أقره إبراهيم باشا والقائل بالمساواة بين رعايا السلطنة، والأمر يشمل حكماً

٦٥- Firro, p.55. راجع أيضاً تقويم للدور الماروني في هذه المرحلة: رياض غنّام، المقاطعات اللبنانية في ظل الحكم المصري ١٨٣٢-١٨٤٠. المختارة ١٩٨٨. ص٢٥٣-٢٧٢.

٦٦- المرجع السابق، ص٥٦:

« The alliance between Amir Bashir and the Druze sheiks proved but temporary and could not halt the general trend of decline in the *muqâta'jiyya*. This deterioration was closely interrelated with the decline of Druze supremacy in Lebanon (...)».

٦٧- بحسب نجلاء عزّ الدّين الانتشار الكثيف للموارنة بدا وكأنه حلول مكان اليمنيين الذين اضطروا إلى الهرب إلى حوران بعد هزيمة عين دارة في ١٧١١. راجع:

Nejla Izzeddin, p.202. Salibi, The modern..., p.6 et 8. « Whatever the case, it is certain that the Maronite-Druze balance of power in the eighteenth century underwent a serious change, as the Maronites replaced the Druzes in political predominance (...) ». p.13.

معاملة الدروز بالمساواة مع سائر الطوائف وبخاصة المسيحيين.[٦٨]

هذه العناصر هي التي أشعلت ، في نظر الدروز، نار الحرب المسمّاة أهليّة سنة ١٨٤١ وهيّأت لقيام القائمقاميّتين سنة ١٨٤٢ ومن ثم حضّرت لحرب ١٨٦٠[٦٩]، مع ذلك لم يكسب الدروز شيئاً لا من القائمقاميّتين ولا من حرب ١٨٦٠.

إلا أن حرب ١٨٦٠ طرحت مجدّداً السؤال عن النظام الذي يضمن تعايش الطوائف فيما بينها. وفي حزيران ١٨٦١، أقرّت التنظيمات في جبل لبنان، أو ما عرف بنظام المتصرفيّة، من قبل الأتراك والإنكليز والفرنسيّين والروس بموافقة النمسا وبروسيا. وهذا النظام ينصّ على تمثيل كل طوائف الجبل في الإدارة السياسيّة للبلاد.

أما الدروز من جهتهم فاعتبروا أن النظام الجديد حرمهم من سيادتهم السياسية إذ ساواهم بسائر الطوائف التي لم تلعب أبداً أي دور في تاريخ لبنان.[٧٠]

ولم يتوقف صراع الدروز لاستعادة حقهم المنتهك، بل استمر مع الاستقلال اللبناني سنة ١٩٤٣ إلى درجة أن كمال جنبلاط صرّح بأنه يحق للدروز وحدهم أن يحكموا لبنان.[٧١] وهذه نتيجة طبيعة لوجدان الاختيار الذي أخذ شكلاً إقطاعياً[٧٢] لدى الدروز. هذه النتيجة تضعنا أمام المأزق التالي: كيف تخطّى الدروز هذا الحرمان التاريخي بضياع سيادتهم وقبول الجمهورية المنبثقة عن الميثاق الناشىء سنة ١٩٤٣، وذلك بعد قرون من استلام السلطة

٦٨- راجع: Salibi, The modern..., p.28. Cf. aussi Firro, p.80-81: « The new legal structures instituted by Ibrahim Pasha granted equality of status between Christians and Muslims (...)».

٦٩- راجع: جنبلاط، في مجرى السياسة اللبنانية، ص ١٢-١٣. من جهته عباس الحلبي يلخّص أسباب هاتين الحربين كما يلي: ١- تحول الشهابيين إلى المارونية: ٢- إعطاء الأراضي للمسيحيين أدى إلى إتساع الهوة الاجتماعية والاقتصادية بين الدروز والموارنة؛ ٣- محاولة بشير الثاني القضاء على القوة السياسيّة للجماعة الدرزيّة. El-Halabi. Les Druzes, p.74-75.

Firro, p.117. « Thus, when the Maronites after 1840 sought to assert their supremacy in the country, Druze reactions were set in motion which culminated in the massacres of 1860 (...) » Salibi, A house..., p.153.

٧٠- راجع، Firro, p.125-126.

٧١- راجع، Joumblatt, pour le Liban, p.63-142.

٧٢- يمكن القول أن الإقطاعيّة في الدرزيّة أخذت حيزاً مهماً في الهويّة الدرزيّة:

«(...) Les druzes vivent leur appartenance politique comme une seconde identité et l'élèvent quasiment au même niveau que leur identification à la famille et au village. Ils en font fréquemment une affaire personnelle, sans toutefois se demander pourquoi ils adhèrent à un parti plutôt qu'à l'autre (...) » El-Halabi, les Druzes, p.93.

بدون منافس وبدون شريك؟ حتى إن تحالفهم مع الموارنة لم يتخطى في أوج عهد فخر الدين، كما يقول هويبنر (Heubner)، المستوى العملاني بقصد الحفاظ على السلطة في أيام العثمانيين،[٧٣] والمستوى الأدنى من التبعيّة، كما يرى وليد فارس.[٧٤]

١.٢.٣. الاختيار المؤقت لميثاق ١٩٤٣

رأينا أنه ما بين ١٨٤٠ و ١٨٦٠ كانت مرحلة الإقطاعيين الذين عملوا ما في وسعهم للحفاظ على امتيازاتهم. هذا الموقف ألهَم دائماً وبشكل عملي تحالفات الدروز السياسيّة حتى في زمن الانتداب الفرنسي. وهو الذي أثّر في نظرة الدروز إلى الدولة الناشئة سنة ١٩٢٠ و١٩٤٣. وجد الدروز ذاتهم، بعد حرب ١٩١٤، إزاء عوامل ثلاثة: القوميّة العربيّة في سوريا واللبنانيّة كما طرحها الموارنة في لبنان والصهيونيّة في فلسطين.[٧٥] وكلّ عامل من هذه العوامل المتضاربة، كيلا نقول المتعادية، يدعو إلى استراتيجيّة سياسيّة جديدة ومغايرة.

في سوريا، أعلنوا تحالفهم مع القومية العربيّة، وهذا قرار رأوا أنه يتناسب والاستراتيجيّة الدرزيّة القائلة بالتحالف مع العرب السنّة بخاصة عندما يكون هؤلاء الأقوى. عُقد هذا التحالف في لقاء سرّي مع فيصل في دمشق سنة ١٩١٥ حيث أعلن الدروز أنهم حلفاء هذا الأخير. إنما بقي هذا التحالف، في نظر فيرّو (Firro)، إستراتيجيّة محض عملانيّة، لأن الدروز لم يعرفوا أن يتنصّلوا من العلاقة مع الأتراك وبالتالي تردّدوا كثيراً في أن يحاربوهم: «(...) زعماؤهم يعطون عوناً كلامياً، مرات للثورة العربية ومرات أخرى للأتراك-لكنهم لم يلعبوا دوراً فاعلاً في الأحداث».[٧٦] يضيف فيرّو أن هذا الحياد الدرزي يقود إلى الخيار الدرزي في أن

٧٣- راجع: Peter L. Münch-Heubner, Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon. München 2002. P.57.

٧٤- راجع: Walid Phares, Lebanese Christian Nationalism. The Rise and Fall of an Ethnic Resistance. Colorado-London 1995. P.45. Cf. Nejla Izzeddin, p.209: « The Christians who settled in south Lebanon generally worked on the land, the occupation of the most of the population (...).»

٧٥- راجع، Firro p.250-251.

يكونوا إلى جانب الأقوى لكي يحموا استقلال جبلهم الدرزي. هذا الخيار عبّروا عنه بوضوح في الاتفاقية التي وقّعها الدروز مع الأمير فيصل:

«يريد جبل الدروز أن يكون سياسياً وإدارياً مستقلاً وأن يحافظ على كل تقاليده المرتكزة على نظام العشيرة. يجب أن يكون على علاقة سلام مع الحلفاء، الحجاز وسوريا وجبل الدروز المرتكزة على مبادىء ثلاثة:

أ- عون متبادل بين الدروز والعرب.

ب- لن تُفرض أيّة سلطة على جبل الدروز لا من قِبَل حكومة الحجاز ولا من قِبَل حكومة سوريا.

ت- يعترف الدروز بالأمير فيصل أميراً لسوريا ولكن لا أميراً للجبل إلاّ بالمعنى الشرفي والاحتفالي.»[٧٧]

وهكذا فالاتفاق العربي-الدرزي لا يتخطّى حدود استراتيجيّة سياسيّة هدفها الاعتراف العربي باستقلال درزي اعترفت به تركيا منذ عصور. وبكلام آخر، الاتفاق هو من جهة محاولة تقوية موقف الإقطاعيّة التي هي شرط لا غنى عنه للحفاظ على استقلال المنطقة الدرزيّة؛ من جهة ثانية، هو تعبير واضح عن الخاصيّة الدرزيّة. في ضوء هذا الاتفاق العربي-الدرزي وبعد أن قَبل فيصل بشروط الدروز، قَبِل هؤلاء بأن يغيّروا موقفهم وقرّروا أن يحاربوا ضد الأتراك.

لكن بعد الاتفاقيّة الإنكليزيّة-الفرنسيّة في ١٦ أيار ١٩١٦ بين مارك سايكس وجورج بيكو والتي تنص على تقسيم لبنان وسوريا وفلسطين بين فرنسا وإنكلترا وبعد فشل الوعد الذي قدّمه الإنكليز لفيصل، وجد الدروز أنفسهم مرّة أخرى أمام موقف جديد حيث المناطق الدرزيّة الثلاثة مهدّدة بأن تفصل تماماً الواحدة عن الأخرى. مما يعني تهديداً مباشراً لاستقلال الدروز. و كان نتيجة لذلك أن مال بعض زعماء الدروز في سوريا ولبنان إلى الفرنسيين. أما فيصل فقد حاول من جهته أن ينقذ الاتفاق مع الدروز بتعيين الزعيم الدرزي سليم الأطرش حاكماً على جبل الدروز.[٧٨]

٧٦- المرجع السابق، ص٢٤٩.

٧٧- مذكورة عند: Firro p.250-251.

٧٨- المرجع السابق، ص٢٥٣.

وفي سنة ١٩٢٥، اندلعت الثورة في سوريا ضد الفرنسيين الذين لم يحترموا الاتفاق المعقود سنة ١٩٢١ مع الدروز على إعطائهم حكومة مستقلة.[٧٩]

مع ذلك، كان من الضرورة انتظار الاتفاق الفرنسي-السوري سنة ١٩٣٦ الذي سيؤمّن ضمان حقوق الأقليّات والذي أصبح بموجبه جبل الدروز محافظة في الدولة السوريّة. واعتُبر هذا المخرج تسوية قوميّة وتقسيميّة تضمن نوعاً من الاستقلاليّة للدروز.[٨٠]

أما في لبنان فكان الجو مغايراً تماماً، كان الدروز ضدّ الانتداب الفرنسي وطالبوا بانضمامهم إلى سوريا بما في ذلك جبل لبنان.[٨١]

لكنّ خلق لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ المرتكز على التعدّديّة الدينيّة والحفاظ على هويّة كل طائفة،[٨٢] بحسب فيرّو، هدّأ نفوس الدروز، بدون أن يُهمل شرطاً أساسياً في نظرهم، وهو ألاّ تعلوا شرعيّة الدولة على خصوصيّة الطائفة.[٨٣] هذه الخصوصيّة ظلّت ملازمة للسياسة الدرزيّة بعد قيام الدولة، وتجلّت بسياسة «النعم» و«اللا»، في الوقت عينه، للنظام اللبناني. النعم للبنان في صيغة الجمع: «(...) لبنان هو بلد التنوّع الثقافي الأوسع في العالم وسيكون غنياً إلى ما لا نهاية لو كان يعرف ذلك. لكان باستطاعته حقّاً أن يكون مثالاً لوطن التوفيقيّة الثقافيّة (...)».[٨٤] و«لا» للبنان متجانس: «(...) كانت الصيغة

٧٩- المرجع السابق، ص٢٩٩.

٨٠- المرجع السابق، ص٣٠٥.

٨١- المرجع السابق، ص ٢٩٣.

٨٢- « A la fin de la première guerre mondiale, les druzes se rangèrent aux côtés de ceux qui réclamaient un gouvernement et un Etat arabe unifié et indépendant et s'opposèrent à la décision de placer Damas et Beyrouth sous mandat. Cependant, certains des druzes du Liban manifestèrent leur désir de créer un Etat libanais indépendant, surtout lorsqu'ils assistèrent à la chute du gouvernement de Fayçal auquel s'opposèrent les Alliés qui avaient déjà décidé du partage de la région entre eux. Ce groupe de druzes voyait dans la création d'un Etat libanais indépendant, une garantie de sa liberté telle qu'il l'avait connue du temps des Ottomans. » El-Halabi, Les Druzes, p.224.

٨٣- راجع، Firro, p.358-359 وفي نظر جنبلاط إن أهم عامل لقيام لبنان الكبير كان إعادة إحياء الحلف الماروني الدرزي:

« Les druzes n'ont jamais eu besoin de protection. Une partie d'entre eux cependant avait d'assez bonnes relations avec les français. Ces derniers se sont appuyés, durant leur mandat, d'abord sur les maronites, ensuite sur cette fraction druze, assez importante, il faut bien le dire. Cet appui aux druzes avait pour but de faire revivre une alliance historique, afin de créer une base politique pour asseoir le nouvel Etat libanais. C'est ainsi que le Grand-Liban fut restauré, issu d'anciennes traditions et de la volonté du général Gouraud, du patriarche Hoyek et de quelques leaders du maronitisme de l'époque comme Emile Eddé ou Béchara el-Khoury (...) » Joumblatt, Pour le Liban, p.71.

٨٤- Joumblat, pour le Liban, p.101.

اللبنانيّة قادرة أن تكون مثاليّة لو كانوا اكتفوا بتكافل القلوب والأرواح هذا، في وطن واحد وإنساني تقليدياً: تنوّع في الوحدة، لا تعدّديّة في الوحدة».[٨٥]

والمعنى العميق «للنعم واللا»، لدى جنبلاط، يبقى آخر ما يمكن أن يصل إليه في نقده للدولة التي استوردها الموارنة والتي لا تهدف إلاّ إلى الانصهار. وهو يصوغ انتقاده كما يلي: «(...) يتكلّمون على الحداثة كما لو كانوا يتكلّمون على مثال سماوي. يجب إعادة التفكير في الدولة العصريّة. الكثير من أمراضنا ينتج عن المساواة كما يراها روسو، عن الفردانيّة المجنونة التي تفصل الإنسان عن جذوره الثقافيّة-التاريخيّة وعائلته والجماعة الثقافيّة والدينيّة ومقاطعته وقريته (...). إذن فخطيئة لبنان الرئيسيّة هي روح التعصّب التي استوردها الموارنة والتي ساهمت في هدم صيغة سياسيّة-ثقافيّة ذات دعوة متعدّدة التوجّهات (...)».[٨٦] إنّه إذن على الدولة، بحسب جنبلاط، أن تعمل في سبيل ديمقراطيّة متطوّرة قائمة على التعدّديّة أو، كما سمّاها دوماً جنبلاط، على «وحدة فديرالية لعائلات دينية».[٨٧]

هذا القبول المشروط للنظام اللبناني والذي يدافع عنه الدروز لم يكن إذن سوى خيار مؤقت لميثاق ١٩٤٣. مع ذلك يجب التنويه بأن هذا القبول ذا الظاهر الاستقلالي لا يمكن أن يُفهم بدون اتفاق الدروز مع السنّة، وهذا اتجاه مستديم في السياسة الدرزيّة من حيث الاستراتيجيّة لا المبدأ، يُمارَس بتطبيق التقيّة لا سيّما في مرحلة ما بعد ١٩٣٦، تاريخ إمضاء المعاهدة الفرنسيّة-السوريّة التي حملت سنّة لبنان على القبول به كواقع.[٨٨] إنما يمكننا التأكيد بأن الدروز قاموا أيضاً بخيار تاريخي حرّ لأن نظام ١٩٢٠ أكّد على الاعتراف بهم كطائفة لها حقوقها تجاه القانون. ما يعني، في نظرهم، أن هذه الدولة هي نتيجة تطوّر تاريخي بدأ سنة ١٨٦٠ حيث «(...) نجحت الطوائف، على قدر الإمكان، بتقاسم السلطة بشيء من الإنصاف (...)».[٨٩]

٨٥- المرجع السابق، ص١٠٢.

٨٦- المرجع نفسه.

٨٧- Kamal Joumblatt, Le Liban..., p.865.

٨٨- راجع، جنبلاط، في مجرى السياسة، ص١٥٢.

٨٩- Joumblatt, Pour le Liban, p.107.

لكن ما الذي يسمح بالقول أنّ خيار الدروز كان مؤقّتاً؟ الداعي إلى ذلك هو أولاً أنهم واعون دائماً لوجدان الاختيار حيث تمتدّ آفاقهم إلى البعيد؛ وثانياً اعتبارهم أنّ الميثاق سوف ينتهي بامتصاص تاريخ الطوائف الجزئي في تاريخ جامع مؤلّف من مزج وحذف كلّ ما فيه ذاتية منفردة. لذا فهذا الخيار الموصوف بالمؤقّت، أو الناتج عن الحذر أو فكرة بلغت منتهاها تضع حدّاً لكلّ سيطرة ناتجة عن هويّة محدّدة (والمتّهم دائماً بهذا هي المارونية).

في نظر جنبلاط، يرتكز الحذر الدرزي على مفهوم يرفض كلّ ميثاق مؤسّس على تسوية سياسيّة[90] تبقى عنصراً خارجياً غير قادر على أن يصنع من لبنان دولة قويّة وأن يأخذ بالاعتبار كلّ معنى تاريخي للاختبار اللبناني. ويضيف جنبلاط إلى هذا كلّه، رفضه أن يرى لبنان «كجسر بين الشرق والغرب لأن فكرة الجسر تعني أنّ هذا البلد لم يصل بعد إلى أن يحدّد مفهومه لذاته وبالتالي ليس بعد دولة.[91]

وعلى العكس من ذلك، فالميثاق، كما يراه جنبلاط، هو، من جهة، نتيجة ضرورة وجودية وجغرافيّة، ثمرة دمج تاريخي وحياة مشتركة. «في هذا الإطار الجغرافي الطبيعي-إطار المكان- وفي هذا القالب التاريخي والأدبي المستمر- عامل الزمن- كان لبنان ولا يزال بالرغم من التناقضات والمفارقات والتنوّعات المتصارعة التي يعيشها ويغذّيها، كان ولا يزال يمثّل وحدة وجود وحدة للعيش معاً (...) إنها عملية تطور الحياة الحقيقية التي تجمع دائماً بين التناقضات ثمّ تهدمها لتبني تناقضاً آخر أكثر تماسكاً (...) لذا فالنزاعات بين اللبنانيين لم تكن يوماً موسومة، إلاّ نادراً، بطابع نهائي (...) بل على العكس من ذلك، إن الصداقات والمبادىء ووحدة التعلّق بالمصير الواحد هي الأمتن».[92] من جهة أخرى، يكوّن الميثاق بدءاً في تاريخ لبنان المعاصر ومرحلة في سلّم دستور الوطن العلماني وفي الإدارة والسياسة اللبنانيّتين.[93] هذان المكوّنان يجدان لحمتهما واستمراريّتهما في إقصاء فكرة الجسر والمساومة إلى التعلّق بفكرة الخيار الحرّ

٩٠- المرجع السابق، ص١٩١:

« (...) A la veille et lors de l'indépendance, on se mit d'accord sur un compromis. Il y eut des concessions réciproques de part et d'autre entre les unionistes syriens et les maronites modérés : ce fut le fameux Pacte national (...) ».

٩١- راجع، جنبلاط في مجرى السياسة، ص٥٤-٥٥.

٩٢- Joumblatt, Le Liban, p.879.

٩٣- راجع، جنبلاط، حقيقة الثورة، ص١٥٣، ١١٢-١١٣.

والتجسّد في المكان. «ويعود إلى لبنان المعاصر، لبنان ما بعد ١٩١٩ ولبنان ١٩٤٣، الذي هو امتداد طبيعي، وتكريس وتأكيد على الحقيقة النهائيّة للبنان (دور العائلات الدينيّة في الواقع اللبناني)، بعد أن يكون الخيار الحرّ قد حلّ محلّ الإكراه في الميثاق الوطني وأنّه من الآن فصاعداً، آخر حاملي راية الوحدة السوريّة أو الوحدة العربيّة تحالفاً مع الهويّة اللبنانيّة، يعود إذن إلى هذا اللبنان أن يفهم (...) أنّه كان جزءاً من هذا العالم وأنّه ليس بوسعه أن يجهل هذا الواقع العربي (...)».[94]

هكذا يجب أن يقبل لبنان تطوّره التاريخي كواقع تشاركت فيه كلّ الطوائف، أي أنّ وجوده وصيغته لم يكونا يوماً مَدينين لأيّة قوة خارجيّة كما أنهما ليسا بحاجة إلى أي اعتراف خارجي. من جهة أخرى، إن لبنان والميثاق الوطني ليسا ثمرة طائفة كما أنهما لا يعبّران عن هويّة أيّة من الطوائف. فلبنان كان قبل المسيحيّة والإسلام؛ لكنّه أصبح بفضل التاريخ، مكان اللقاء بين المسلمين والمسيحيين الذين قرّروا، في وقت عصيب من تاريخهم الطائفي أن يضمّوا مصير حياتهم المشتركة إلى ميثاق أسموه وطنياً لأنهم يعتبرون أنه وضع أساساً مُعترفاً به من قِبَل الجميع في لبنان.[95] والميثاق هو أيضاً نتيجة مزج طائفي وثقافي اعترف به لبنان ولا يزال يعترف به. هذا يعني أن لبنان يبقى واقعاً متناقضاً ومزيجاً يخلقان باستمرار. «هذا المزج وهذا التناقض (...) قد لا يكونان فريدين من نوعيهما، لكنّ هذا بدون تلك، مظهر حياتي، علامة حياة، نشاط حياة، علامة الكيان والمستقبل (...)».[96] وهكذا فخيار الدروز للبنان لن يكون مؤقّتاً، يوم يرون أحلامهم تتحقّق.

٩٤- Joumblatt, Le Liban, p.872.

٩٥- راجع، جنبلاط، في مجرى السياسة، ص٧٠.

٩٦- Joumblatt, Le Liban, p.893.

١. ٣. الأرثوذكس الإنطاكيون: وجدان الشمولية والتوسّط والتأقلم، الهويّة الأنطاكيّة العربيّة والخيار اللبناني غير المشروط

يونانيون أرثوذكس، بيزنطيون، «روميون»، أنطاكيون، مسيحيون عرب... تسميات تتداخل في مدار مجموعة اصطلاحات الأرثوذكسيّة الإنطاكيّة. هل هي نتيجة التراكم التاريخي أو أن المصادفات التاريخيّة كانت السبيل لمثل هذا المزج بين ما هو إغريقي وعربي، وبين رومي وبيزنطي؟ مما لا شكّ فيه أنّه ليس من السهل للوهلة الأولى فهم هذا الجمع، لكن يبدو بالنسبة إلى أرثوذكسيي التقليد الأنطاكي ليس من المستغرب أن يحدّدوا ذاتهم بمثل هذا التعدّد.

وتأكيداً للصعوبة في فهم هذا الموضوع، نعود إلى أحد الذين اهتموا بالشرق المسيحي وهو الكاتب الفرنسي بيار روندو، ألذي أعرب عن الصعوبة لدى الأوروبيين الذين لا يفهمون سلوك هؤلاء الأرثوذكسيين، عندما لا يكون لديهم أية فكرة عن تعقيد الهيكليّات لدى هذه الطائفة. لكنّ روندو بدوره، لم يجد شرحاً آخر إلاّ بإرجاع هذا السلوك إلى «تقليد». «فالمسيحيون الأرثوذكس، مهما كانت هذه السّمات، المتناقضة والمفاجئة أحياناً، لسلوكهم الحالي، فهم يحافظون على هيبة تقليد وعلى بنيته السرّيّة اللتين يربطانهم ببزنطية. من هنا يولد لديهم، في الوقت معاً، متطلبات روحيّة سامية وسهولة تامة للتأقلم مع المعطيات الدوليّة والتأثيرات السياسيّة الشرقيّة: والمراقِب الغربي، الذي يلحظ السّمة الثانية بسرعة وسهولة أكثر من ملاحظته للأولى، نراه غالباً متفهّماً لهم إنما أقلّ إنصافاً نحوهم».[١]

في الواقع ومن دون أن نُهمل النقاط القوية في نصّ روندو، يجب أن نقوّم لديه هذه العلاقة بين السلوك والتقليد. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال: هل من الممكن، عند الكلام على السلوك، أن نشرحه بكلّ بساطة بإرجاعه إلى التقليد؟ في نظرنا، إن المطلوب عملياً هو أكثر من التقليد الذي يحدّده روندو على مستوى الترميز،[٢] لأن العلاقة بين الهوية والوجدان يعطي معنى للسلوك وهذا متعلّق

١- Pierre Rondot, Les Chrétiens d'Orient. P.200.

٢- راجع: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Hrsg. von Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer. Freiburg, Basel, Wien 2003. P.413-414.«Tradition bezeichnet das Gesamt des als normativ vermittelten Kulturbestandes. Sie umfasst sowohl Sitten und Gebräuche als auch explizite Lehrüberlieferungen. Dabei bezeichnet T. sowohl das Überlieferte als auch den Überlieferungsvorgang und die Übernahme der =

بديناميّة التاريخ. على كلّ حال، نحن من رأي روندو بما يتعلّق بشرح السلوك بواسطة مفتاح للشرح.

لنعد الآن إلى حديثنا عن مجموعة الاصطلاحات الأرثوذكسية المؤلّفة من هذا المزيج الصعب إنما المتماسك بعودته إلى تاريخ الأرثوذكس الأنطاكيين الذي في ضوئه يمكن شرح التقليد (بحسب روندو) والهوية، أو وجدان الذات، كما نفضّل أن نقول. ففي تاريخ الأرثوذكس هذا بالذات نستطيع أن نجد من جديد مجموعة هذه الإصطلاحات وهذا المزيج. الشاهد بلا منازع على هذه الظاهرة هو، من دون أدنى شكّ، البطريرك أغناطيوس الرابع الذي، في محاضرة ألقاها في جامعة باريس الكاثوليكيّة في ٢ حزيران ١٩٨٣، أبرز بكلّ وضوح كلّ تاريخ كنيسته وأرجعه إلى وجدان الهوية والذات: «في كنيسة أنطاكيّة، تلتقي العبقريّة الإغريقيّة والعبقريّة الساميّة والعبقريّة القوقازيّة (...) وقد لعبت دوراً هاماً في نهضة العروبة الحديثة (...) ولا تزال تتدخّل بين الموارنة والمسلمين (...) فبقيت على علاقة بالغرب (...) وهي تحافظ على علاقات أخويّة بين الكنائس الأرثوذكسيّة الروسيّة والعالم العربي».[٣]

نصّ أغناطيوس الرابع يقودنا إلى مستويين يعودان إلى تاريخ مرتبط بإطاره الجغرافي المحدّد. المستوى الأول يشير إلى هويّة متعدّدة الجوانب تكوّن أنطاكية أرضيّة عملها بصفتها التمثيليّة كمحيط كوسموبوليتي بامتياز أي كمحيط تلاقي حضارات عديدة، وكأوّل كرسي بطريركي مؤسَّس تاريخياً على بطرس وكعاصمة لسوريا الطبيعية أو بحسب تعبير المطران خضر،[٤] «سوريا التاريخيّة». هذه الصفة التمثيليّة المثلّثة الأبعاد مدعوّة بذات الفعل إلى الشهادة لنوع من التعدّدية تصل إلى

= Überlieferung in Anerkennung der Normativität der T. (...) Der Begriff T. stammt ursprünglich aus der römischen Rechtslehre und bezeichnet die Verpflichtung, die aus der Annahme eines anvertrauten Gutes entsteht". p.413.

«التقليد يمثل مجموع المقومات المنقولة للثقافة والتي لها طابع معياري. وهي تشمل العادات والتقاليد كما والأمور ذات الطابع التربوي. مع هذا يمثل التقليد أيضاً ليس فقط ما هو منقول ولكن طريقة النقل أيضاً وتقبل المنقول باعتراف بالقدرة المعيارية التي فيه. والتعبير مشتق من الفكر الحقوقي الروماني ويرمز إلى الواجب الذي يأتي من قبول خير مؤتمن عليه (...)».

٣- ترد عند: Jean-Pierre Valognes, Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Paris 1994. P.306.

٤- جورج خضر، هذا العالم لا يكفي. بيروت ٢٠٠٦. ص١١٥.

هويّة تدعى في الوقت معاً إغريقيّة وبيزنطيّة «ورومية» عربيّة وقبل كل شيء أنطاكيّة. على المستوى الثاني، يصف النصّ هيكليّة وجدان أرثوذكسي خاص مطبوع بينابيعه الأنطاكيّة. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن هذا الرابط بين الوجدان الأرثوذكسي والأنطاكي يتميّز كوجدان شمولي ووجدان وساطة وتأقلم. خاصّيات ثلاث يبرزها بوضوح نصّ أغناطيوس تحت شكل دعوة ارثوذكسيّة شمولية بوصفها نقطة لقاء للتعدّديّة الأنطاكيّة وهي قبل ذلك إتنيّة (يونانيّة، ساميّة، قوقازيّة) واليوم كنسيّة وسياسيّة (شرقيّة وغربيّة-مارونيّة وإسلاميّة)، وسيطة بين العروبة والحداثة، بين اللبننة والعروبة كما أنها معَدّة للتأقلم مع كل واقع.

في هذا المقام لا بد من عودة إلى الاختلاف بين نظرتنا ونظرة روندو. لاحظنا أن روندو يتكلّم على تقليد يفرض سلوكاً تحدّه عملياً «متطلبات روحيّة» «وسهولة قصوى للتأقلم مع المعطيات الدوليّة والتأثيرات السياسيّة الشرقيّة». لكن عندما يصيغها روندو، يظهر عدم التناسق بين المتطلّبات الروحيّة والتأقلم، عندما يربط السلوك بنوع من العمق الديني العقائدي والنسبي تاريخياً.

في نظرنا، نفضّل أن نضع بين الوجدان والهويّة علاقة جدليّة بدونها يصبح صعباً اكتشاف ظهور هذه الهويّة وهذا الوجدان لتاريخ سمحت أحداثه لهذه الهويّة ولهذا الوجدان أن يتحدّدا بهذا الشكل. ومع ذلك ومن هذا المنظار، وبعيداً عن أي جدل مع روندو، هدفنا بكل بساطة هو أن نكشف عن صعيدين متمايزين، صعيد «التاريخ» وصعيد «العقيدة».

في الواقع، يكشف هذا التمييز عن مجموعة خصائص الأرثوذكسيّة بين الفصل الجغرافي داخل الأراضي البطريركيّة من دون أن يجرّ ظاهراً إلى أي انزعاج على مستوى الدعوة والوحدة التي خلقتها الرمزيّة الأنطاكيّة. وهكذا تضم أنطاكية الأطر الثلاث للوجود الأرثوذكسي على المستوى الكنسي والثقافي والسياسي، وهي تستمر اليوم بفعل الديناميّة الأرثوذكسيّة الخاصة بأنطاكية وبالعروبة وبلبنان.

هكذا وبالرغم من هذا التمييز، بين نظرة روندو ونظرتنا، يظهر نصّ أغناطيوس الرابع كنص وساطة للتوفيق عن طريق التاريخ. يشقّ لنا أغناطيوس طريق هذا

التاريخ وبنية هذه الهويّة وبروز هذا الوجدان، انطلاقاً من علاقات الأرثوذكس الأنطاكيين بأنطاكية والعروبة وأخيراً بخيارهم غير المشروط للبنان.

١.٣.١. هويّة الأرثوذكس الأنطاكيّة

يشير إغناطيوس الرابع في نصّه إلى مركزيّة أنطاكية في الوجدان الأرثوذكسي وبخاصة في وظيفته المثلّثة: الكنسيّة والثقافيّة والسياسيّة. ويبرّر الأرثوذكس تاريخياً هذا الارتباط بأنطاكية لأنّها تمثّل المسيحيّة في هذه المنطقة منذ البدايات. لذا فأهميّة أنطاكية التاريخيّة أصبحت النواة المركزيّة لفهم الأرثوذكس لذواتهم كورثة شرقيين للمسيحيّة الأولى وللكنيسة غير المنقسمة.[٥]

من جهة أخرى، لقد نوّهنا إلى تعدّد التسميات التي يتميّز بها الأرثوذكس ولاحظنا أن اغناطيوس الرابع يضمّها بأسرها تحت قبّة أنطاكية. هاتان الملحوظتان التمهيديّتان هما أيضاً مفتاح لفهم هويّة الأرثوذكس الأنطاكيّة.

في الحقيقة عندما يتكلّم الأرثوذكس عن هويّتهم الكنسيّة، فإنهم يعرّفون عن أنفسهم بأنهم «روم أرثوذكس». ولكلمة «روم» مفهوم خاص مأخوذ بالمعنى الاشتقاقي الذي يذكّر «بالروم» أي «الرومان». يشرح أسد رستم هذا الاشتقاق بالرجوع إلى تسمية الرومان في الفهارس العربية: «الروم، لدى العرب قبل الإسلام وبعده، كانوا «الرومان» وخلفاؤهم «البيزنطيون». ويقال للبيزنطيين روم أي رومان مع عاصمتهم القسطنطينية، «روما الجديدة» (...) وكلمة «روم»، لدى إخوان الصفا، تعني في الوقت معاً إسم بلد وإسم شعب (...)».[٦]

الاشتقاق اللغوي لدى رستم يُظهر ثلاثة عناصر مهمّة؛ أولاً إنه يوحّد تحت فئة روم شعب روما الغربية وروما الشرقيّة. ويدلّ إلى أن روما وبيزنطيا تؤلّفان امبراطورية واحدة موحّدة. وأخيراً هناك استمراريّة بين المدينتين قبل الانفصال. باختصار، هناك ثلاثة أشياء أساسيّة في هذا الشرح يريد رستم تسليط الضوء عليها وهي الوحدة السياسيّة ووحدة الشعب والوحدة الكنسيّة.

٥- المرجع السابقن ص١٨٢.

٦- أسد رستم، الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وصلاتهم بالعرب. ج.١. بيروت ١٩٨٨. ص٣.

من جهة أخرى، سوف تلعب هذه الوحدة بنظر الأرثوذكس دوراً مركزياً في بدء انتشار المسيحيّة. مفكّرون أرثوذكس، مثل جورج عطيّة، يعتبرون أن وحدة الأمبراطورية ونزع الحواجز بين مناطقها ووجود لغة مشتركة، هي اليونانية، ساعدت في انطلاقة المسيحيّة الإرساليّة، وتأسيس الكنائس. كذلك سهّل جوّ الوحدة هذا لدى هذه الكنائس، لوقت معيّن، انطلاقة رسوليّة مشتركة، هي الرسوليّة الرومانيّة (أو الروميّة). وهكذا جسّد هذا الإطار الخارجي نوعاً ما الإيمان بكنيسة واحدة كاثوليكيّة ورسوليّة، بالرغم من الفروقات الوطنيّة والسوسيولوجيّة واللغويّة...[٧] وهكذا عندما نقل قسطنطين عاصمة الأمبراطوريّة إلى بيزنطية سنة ٣٣٠، لم يتغيّر شيء لا على الصعيد السياسي ولا على الصعيد الكنسي، لأن هذا العمل لم يعنِ في نظر الأرثوذكس ولادة أمبراطوريّة جديدة ولا كنيسة جديدة، ولو أن بيزنطية سُمّيَت «روما الجديدة» أو «روما الثانية». فهذا الانتقال بقي تحوّلاً بسيطاً في محور السلطة. إذن بقيت الأمبراطوريّة ذاتها والكنيسة ذاتها في «روما الجديدة».[٨] وما حصل لاحقاً على صعيد الانفصال الكبير كان في الحقيقة انفصال روما القديمة عن الامبراطوريّة الرومانيّة (الروميّة) إبّان غزو القبائل الجرمانيّة.[٩]

كان هناك إذاً إمبراطوريّة واحدة وكنيسة واحدة تجمعان عدداً كبيراً من الشعوب والحضارات واللغات، وهكذا فالذين تسمّوا «روم» هم امتداد لهذا المزيج الاثني-الثقافي المحفوظ بكماله في كنيسة الروم الأرثوذكس في فرعها الشرقي أو الانطاكي. وهكذا تكون الكنيسة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة الوريثة الشرعيّة للإمبراطوريّة ولكنيسة الرسل.

هنا تبرز أنطاكية وكنيستها في تاريخ الأمبراطوريّة بأنهما، في زمن الأباطرة الرومان، كانتا تنعمان بوضع استثنائي. وهذا ما جعل من أنطاكية المقرّ العادي للبلاط الأمبراطوري منذ القرن الثاني، والمدينة كانت مشهورة بتجارتها، وتحولت

٧- راجع، جورج عطيّة، ما هي كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس؟ أية خصوصيّة؟ في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصيّة؟ بلمند ١٩٩٩. ص٩-٣١. هنا ص١٠.

٨- المرجع السابق، ص١١-١٢.

٩- المرجع السابق، ص١٤.

إلى عاصمة الشرق، أي القسم من الأمبراطوريّة الممتدّ من مصر حتى الفرات.[١٠] ولا بد من التذكير بأنه في أنطاكية سُمّي المسيحيون، للمرّة الأولى، «مسيحيين».[١١]

يرى الأرثوذكس في هذين المعطيين التاريخيين مصدراً مهماً لهويّتهم لأن أنطاكية لم تكن مدينة سلطة وحسب بل مدينة متعدّدة الجنسيات والثقافات ومركز لقاء حيث كان يعيش سكّان أصليّون من يونان وسريان وأرمن ولاتين وعرب...[١٢] ومركزاً ينطلق منه المرسلون في القرون الأولى للكنيسة وفي القرون اللاحقة إلى روما وما بين النهرين والقوقاز والبلدان العربية وحتى إلى بلاد الفرس والهند.[١٣] بهذا المعنى يعتبر الأرثوذكس الانطاكيون ذواتهم أكثر من كنيسة وارثة، بل «ككنيسة أمّ»[١٤] في المدينة الممجّدة «مدينة الله» أنطاكية كما أسماها الإمبراطور يوستنيانوس.[١٥]

في الواقع، إن تعدّد الجنسيات والانفتاح، هي السمة التي لا تزال تطبع كنيسة أنطاكية والتي تشهد لها مدرسة أنطاكية اللاهوتيّة وانتشار الأبرشيات[١٦] واستعمال اللغات اليونانيّة والسريانيّة والعربيّة، على أجيال في الليتورجيا قبل أن تتبنّى هذه الكنيسة بشكل نهائي اللغة العربيّة كلغة طقسيّة.[١٧]

وبالاختصار فإنّ الأرثوذكس الأنطاكيين هم إذن روم أنطاكية الأرثوذكس. لكن ماذا حلّ بلقب بيزنطيون؟ الأرثوذكس الأنطاكيون لا يرضون بمجملهم بهذه التسمية، أقلّه لسبَبين: الأول يعود إلى الفكرة المركزيّة بأن هذه الكنيسة تعتبر ذاتها الوريثة

١٠- راجع، R. Janin, Les Eglises orientales et les rites orientaux. Paris 1955. P.146-147.

١١- راجع، أع ١١، ٢٦.

١٢- راجع: Michel Nseir, Rapports entre les dialogues œcuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Eglise d'Antioche. In : Proche Orient Chrétien (52/2002). P.365-380. Ici p.365.

١٣- راجع: Elias Esber, Die Gemeinden des Patriarchats von Antiocheia. Griechisch-orthodox – und doch arabisch. In: Die Orthodoxe Kirche. Ein Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Hg. von Evmenios von Lefka, Athanasios Basdekis und Nikolaus Thon. Frankfurt am Main 1999. P.306.

١٤- راجع، خضر، هذا العالم، ص١٨٢.

May Davie, Atlas Historique des orthodoxes de Beyrouth et du Mont Liban 1800-1940. Balamand 1999. P.23.

١٥- راجع، عطيّة، ما هي كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس؟، ص١٧.

١٦- بحسب رستم كانت الايراركيّة الأنطاكيّة تشمل في القسم الأول من القرن الرابع وحتى مجمع نيقية أبرشيات فلسطين وكرسيها في قيصريّة، أبرشيّة فينيقيا وكرسيها في صور، أبرشيّة سوريا وكرسيها أنطاكية، وتلك في بلاد ميزوبوتاميا وكريسها في إدّسه، وتلك في كليكيا وكرسيها طرسوس. راجع أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى. ج.١. بيروت ١٩٨٨. ص٢٩٩. أما إسبر فيزيد على هذه القائمة قبرص. راجع Esber, p.306.

١٧- راجع، Valognes, p.284-285.

للكنيسة الواحدة الموحّدة. وعلى كل حال، من المهمّ أن نشير إلى أن قسماً من الأرثوذكس الأنطاكيين لا يعترفون بوجود لأمبراطوريّة بيزنطيّة إذ كانت هناك «أمبراطوريّة روميّة» و«كنيسة روميّة».[18] ويعود السبب الثاني إلى أن قضية نقل السلطة من روما إلى القسطنطينيّة سيؤدّي فيما بعد إلى تهميش شبه كامل لأنطاكية. يقول جانان (Janin) : «لقد أهملها البلاط الأمبراطوري وحوّلها إلى مصاف مدينة ريفية بسيطة. فكان على أساقفتها إذّاك أن يدافعوا عن حقوقهم ضدّ زملائهم في بيزنطية الذين كان همّهم الدائم تأمين سلطتهم على كل كنائس الإمبراطوريّة».[19]

مع ذلك، فبيزنطية تركت، كما يقول المطران خضر، تأثيرات إيجابية على التقليد الأنطاكي بخاصة على صعيد الوجدان الارثوذكسي والتناغم بين «المدينة» ومملكة الله، انطلاقاً من رؤية لاهوتيّة روحيّة. يكتب المطران خضر: «(...) بقيت بيزنطية، بالنسبة إلينا، اليوتوبية المدعوّة دائماً لأن تستعاد أو ترمّم كإطار يحكم دائماً العلاقة بين مدينة السياسة Πολιτευμα ومملكة الله Βασιλεια του Θεου التي دُشّنت سابقاً في حياة الأسرار وفي الرؤية الأرثوذكسيّة للحياة الروحيّة».[20] ويضيف: «يهود، مانويّون، نساطرة، يعاقبة، قائلون بالإرادة الواحدة، محاربو الأيقونات، المتحدون بكنيسة روما، مؤمنون قدامى، أعضاء بدع متحدّرة من الكنيسة الروسيّة، مبعدون عن هذه الجماعة المرتبطة بالأرثوذكسيّة النيقاويّة، خلقيدونيون أو لاخلقيدونيون بحسب ظروف السلطة حيث الوحدة تبقى أساساً لوحدة الإيمان الأرثوذكسي. لأن بيزنطية، على غرار الإسلام ليس لها حدود خارجيّة. ليس لها سوى حدود داخليّة، حدود الحقيقة. التحديد الوحيد للانتماء إلى السلطة هو رهن برؤية محدّدة في المجامع التي هي القاعدة الملكيّة التي تدعو إليها وتفعّلها. والإمبراطوريّة تبقى ولو أنّ حيّزها الجغرافي قد تقلّص كثيراً».[21]

١٨- راجع، عطيّة، ص٢٣. ومن هذه الخلفية بالذات يرفض الكاتب لقب ملكيّة المطلق على هذه الكنيسة.

١٩- Janin, p.147.

٢٠- Georges Khodre, La liberté religieuse. Vision orthodoxe. In : Cyrille Bustros et Mouchir Aoun, La liberté religieuse au Moyen-Orient. Religionswissenschaftliche Studien (38). Würzburg 1996. P.48.

٢١- المرجع نفسه، ص٤٨-٤٩.

هذا العرض يسمح لنا أخيراً بالقول إن روح الإنتماء إلى أنطاكية لدى الأرثوذكس هو في الشموليّة العمليّة في جغرافيا معيّنة وإن كانت هذه الجغرافيا غير قادرة على حصر كل الروح الأنطاكيّة، إنّما تبقى دليلاً لا مفرّ منه على هويّة تريد أن تكون دوماً تعدّديّة بدون صعوبة إنما في أرثوذكسيّة ثابتة لوجدان شمولي يتحرّر من العلاقة المباشرة لكي يكون أنطاكية في كل مكان. وهكذا فالأرثوذكس يريدون أن يبقوا «الروم الأرثوذكس الأنطاكيين».

فلنعد الآن إلى أنطاكية في بعض مراحل أساسيّة من تاريخ علاقتها بالأرثوذكس من دون الابتعاد عن الإطار النظري لعرضنا.

وجدت كنيسة أنطاكية ذاتها، منذ القرن الخامس، في وضع سيطر عليه عنف الهرطقات والانقسامات. وانطلقت الهرطقات في بادئ الأمر من الصراعات الآريوسيّة والخلافات العقائديّة الأخرى وكانت أرضها الخصبة في أنطاكية،[22] ثم مع الصراعات اليعقوبيّة التي نتج عنها ظهور المسيحيين المدعويين «ملكيين» التابعين لسياسة القسطنطينيّة. حدث كل هذا بالرغم من تدخّل السلطة السياسيّة لكي تحافظ على وحدة كرسي أنطاكية ولبسط سلطتها على البطريركيات الشرقيّة الثلاث: أنطاكيّة والإسكندريّة وأورشليم. لكن بالرغم من هذه الفوضى استطاعت هذه الكنيسة أن تستمر وتمثل الغالبيّة، ولو أن الانشقاق انتهى، في نظر هؤلاء الأرثوذكسيين، إلى انشقاقات أدّت إلى ظهور الكنائس السريانيّة واليعقوبيّة والمارونيّة.[23]

لكنّ الوضع سوف يتغيّر مع الفتح العربي، كما يظن فالونّي (Valognes) فهو من جهة، يثمّن هذا الوضع إيجابياً معتبراً «أن سياسة تتبيع كنائس الشرق الأوسط اليونانيّة عرفت توقّفاً أنقذ نهائياً بطريركيّتي الإسكندريّة وأورشليم من حكم بيزنطية [بينما] بطريركيّة أنطاكيّة عادت إلى السلطة الإمبراطوريّة من ٩٦٩ إلى ١٠٨٤م. [ومن جهة ثانية، سيتحول هذا الوضع إلى حالة سلبية، إذ] الملكيين، ولأسباب معروفة، نظر إليهم الفاتحون بريبة أكثر من النظرة إلى أخصامهم اليعاقبة الذين حظوا بنعمة الأسياد الجدد. حتّى منتصف القرن الثامن، بقيت رئاستهم الدينيّة مختلّة

٢٢- راجع، Janin, p.147.

٢٣- راجع، Davie, Atlas, p.16.

النظام. [لكن بالرغم من ذلك] اندمجوا من دون مشاكل، لأن طائفتهم المقيمة في مدن الشرق، وقد تقوّت بتفوّقها الثقافي، فرضت نفسها في الإدارة الأموية، والتجارة والمال. والعالم العربي، باتّصاله بهم، تأثّر بالثقافة القديمة فقامت حضارة التأليف العربي-الإسلامي. والملكيون، وقد انقطعوا عن بيزنطية، تعرّبوا سريعاً على الصعيد اللغوي في المدن [عوضاً عن اليونانيّة] وفي الأرياف [عوضاً عن السريانيّة] وفي الليتورجيا».[٢٤]

وقد كان الوضع في عهد البيزنطيين والصليبيين أكثر تأزّماً. ففي القرن العاشر، مشى الجيش البيزنطي على أنطاكية وفرض عليها سلطة كنسيّة يونانيّة. لكنّ فرض الحضارة البيزنطيّة لم ينجح إلاّ جزئياً وبقي محصوراً في المجال الليتورجي، ولم تنجح هذه المحاولة فعلياً قبل القرن الثاني عشر. وهذه الأزمة ساعدت في انتشار التعريب في أوساط الأرثوذكس الأنطاكيين، الذي لعب دور الحامي للهويّة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة وساعد بطريرك أنطاكية على مواجهة بطريرك بيزنطية عندما أراد هذا الأخير فرض سلطته القانونية على أنطاكية. بلغت هذه المواجهة أوجها عندما رفض بطريرك أنطاكية إتّباع القسطنطينيّة سنة ١٠٥٤ يوم وقع الإنقسام الكبير بين القسطنطينية وروما.[٢٥]

لكن مع قدوم الصليبيين الذين افتتحوا أنطاكية سنة ١٠٩٨[٢٦] استبدلوا الرئاسة الكنسيّة اليونانيّة بأخرى لاتينيّة. وزاد الوضع تأزّما مع قدوم الحملة الصليبيّة الرابعة التي سحقت بيزنطية بهمجيّة لم تكن منتظرة لتجعل منها جزءاً من الأمبراطوريّة اللاتينيّة على مدى نصف قرن.[٢٧] فاعترضت كنيسة أنطاكية على ذلك بإتباع إستراتيجيّة مزدوجة إذ بقيت على نفس المسافة من اللاتين واليونان[٢٨] ونقلت

٢٤- Valognes, p.286.

٢٥- راجع، Janin, p.148.

٢٦- راجع: Friedrich Kempf, Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Die mittelalterliche Kirche: Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Tom.3/1. Hrsg. von Hubert Jedin. Freiburg. Basel. Wien 1985. P.485-539. p.514.

٢٧- راجع: Rondot, Les Chrétiens d'Orient, p.94. و Hans-George Beck, Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Tom.3/2. Hg. von Hubert Jedin. Freiburg. Basel. Wien 1985. P.144-236. Ici. p.150-153.

٢٨- راجع، Valognes, p.287.

في سنة ١٣٤٢ الكرسي البطريركي إلى دمشق، بعد خراب أنطاكية على يد المماليك سنة ١٢٩٦. وهذا الأمر ساعد هذه الكنيسة أن تبقى في منأىً عن التأثير الهليني[٢٩] وسمح لها المضي قدماً في مسيرة التعريب.

ولم يتحسّن وضع الأرثوذكس بمجيء العثمانيين سنة ١٥١٦، إذ أجبروا على الخضوع مجدّداً للسلطة البيزنطيّة وذلك باعتراف السلطة العثمانيّة ببطريرك القسطنطينيّة كممثّل للمسيحيّة الشرقيّة بحسب «نظام الحماية»، الذي كرّس في «نظام الرعايا». مرّة ثانية وجدت كنيسة أنطاكية ذاتها مجبَرة على الدفاع عن هويتها. لكن البعض، أمثال داڤي (Davie)، يعتبرون أن الأتراك حابوا بطريرك أنطاكية بالاعتراف بسلطته على رقعة جغرافيّة محدّدة.[٣٠] وتوضح داڤي أنه «مع الفتح العثماني لسوريا سنة ١٥١٧، أعطي بطريرك أنطاكية، للمرّة الأولى، منذ سقوط بيزنطية، نظاماً نهائياً: اعتراف شرعي واستقلال داخلي وحريّة عبادة تسمح له بتجديد التنظيم على أراضٍ أُعيدت وحدتها وبالنهوض من جديد. إنه نظام الطائفة أو الملّة المرتكز على أحكامٍ دستوريّة طبّقها على المسيحيين السلطان محمد الثاني غداة فتح القسطنطينيّة سنة ١٤٥٣ (...)».[٣١]

لكن هناك من لا يؤكد رأي داڤي (Davie) بالكامل، والسبب يعود إلى شك روندو وهويبنر في أن اعتراف محمد الثاني بسلطة البطاركة قد تخطّى المستوى العملاني.[٣٢]

وحتى سنة ١٧٢٤، أُسندت رئاسة الأسقفية الأنطاكية إلى السريان. وبعد هذا التاريخ، رفض بطريرك القسطنطينيّة أن يكون لديه أصحاب حق سوى اليونان. ولم تتراجع القسطنطينيّة عن موقفها إلاّ بتدخّل روسيا، التي وجدت من مصلحتها منذ

٢٩- راجع، Davie, Atlas, p.18-19.

٣٠- يرى روندو أن الاعتراف بسلطة البطاركة كان اعترافاً تكتيكياً، حتى يتسنى للسلطان السيطرة بطريقة سهلة على المجتمعات التي يضع اليد عليها. لهذا السبب لم يجد من وسيلة أسهل من هذه وهي توظيف السلطات الدينيّة وسلطة رجال الدين. لكن ما أن يسعى هؤلاء إلى توطيد سلطتهم حتى ينقضّ عليه السلطان كما حدث مع البطريرك الأرثوذكسي في نهاية القرن التاسع عشر. وظلّ هذا الأمر سائداً حتى بعد إقرار الخط الهمايوني. ويختصر روندو هذه الحقبة بالقول :

« Le Hatti hamayoun se propose d'abord de réviser et de régulariser le ' regime patriarcal' (...) ». Rondot, Les Chrétiens d'Orient, p.81-82.

٣١- Davie, Atlas. p.19.

٣٢- راجع، Heubner, p. 37-38. والحاشية ٣٠.

١٧٧٤، وبعد حرب طويلة، أن تعلن نفسها حامية الدين المسيحي ومراكز عبادته في تركيا.[٣٣] وقد أفضى تدخّل روسيا سنة ١٨٩٩ إلى استعادة السلطة على كرسي انطاكية من اليونانيين وتكريس نوع من واقع جديد يقوم على تسليم السلطة إلى الأرثوذكس العرب، ولا يزال هذا القرار نافذاً إلى اليوم.[٣٤]

والملفت أنه طيلة هذه المراحل ظلّت العلاقة بين الأرثوذكس الأنطاكيين وروما قائمة ولم تتعرض للاهتزاز إلا مع بدء حركة الوحدويّة والانشقاق الذي قام بها بعض الأساقفة الأنطاكيين الأرثوذكس والتي أدّت إلى خلق الكنيسة الملكية الكاثوليكية. هذا التطور ولّد حالة من التوتّر بين الكرسيَّين من دون أن يصل ذلك إلى حدّ عدم الثقة العدائي.[٣٥]

هذه المعطيات التاريخيّة التي بيّناها تقودنا إلى خلاصة سريعة وتأليفيّة تحقّقها «الروح الأنطاكية». وسنلجأ في هذه الخلاصة إلى لغة لاهوتيّة، مستوحاة من لغة المطران جورج خضر. فقد أبانت لنا دراسة تاريخ الأرثوذكس الأنطاكيين خصوصيّة الهويّة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة التي تصّر على تعدّديتها متخذة من أنطاكية مثالاً لها، بكونها مكاناً للّقاء بين الثقافات والإتنيات، وهذا ما أكسب الوجدان الأرثوذكسي مقومات متعددة أبرزها التوصل إلى وعي ذاته أنه شمولي ووسطي ومستعدّ للتأقلم. ومن المستطاع فهم هذه المقومات على النحو التالي:

أولاً: تفهم الشموليّة انطلاقاً من عنصرين:

١-لاهوت مطبوع باسكاتولوجيا الحريّة التي تجعل من العلاقة الضيّقة، إنما الدائمة، مع كل صيغة للسلطة ومع كل اتنيّة وكل ثقافة شيئاً نسبياً. «(...) نحن واعون أن العالم المحيط بنا ليس عالمنا وهو لم يُعط لنا إلاّ بنسبة ضئيلة أو بخجل لكي نمتزج بسياسته. من المحتمل أن يجبرنا هذا على أن نتوسّع، بفعل رغبة في الحرية، باتّجاه العالم الآتي وليتورجيا سماوية؛ وهذا شيء وحيد في البلدان

٣٣- راجع، Rondot, Les Chrétiens d'Orient, p.98.

٣٤- راجع George Abdallah, Die Orthodoxie im Libanon. In: Die Christen Im Libanon. Hrsg. von der katholischen Akademie Hamburg. T.9. Hamburg 2000. P.70.

٣٥- Valognes, p.288-289. في موضوع تاريخ كنيسة الروم الملكيين الكاثوليك راجع: Serge Descy, Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise Melkite. Histoire de l'Eglise en Orient (2). Beyrouth. Jounieh. 1986.

الأرثوذكسية الكبرى حيث الكنيسة حرّة من كل دمج إثني. إنما كل هذا لا يناقض انتماءنا إلى هذه الأرض وتجذّرنا فيها ووعينا مشاكلها التي نأخذها على عاتقنا ونحن منشغلون عن ثقل هذه الأرض».[٣٦]

٢-التوسّع الجغرافي والرسولي لأنطاكية يفهم كاتّساع لدعوتها لا للحفاظ على الذات أو للعزلة.[٣٧] لذا لا يعتبر الأرثوذكسي الأرض كشيء معطىً له وحده - كما تشرح ذلك داڤي (Davie) - أو مكان لجوء أو حِمى طائفياً أو موطناً، لكن ككلّ طبيعي إجمالي معقّد يتوحّد معه.[٣٨]

ثانياً: التأقلم ويقوم على:

١-لاهوت التجسّد الذي ألهم لاهوت الكنيسة المحليّة المتجسّدة في إطار محدّد.[٣٩] وتشتقّ من هذا اللاهوت قدرة التأقلم في الأوساط والثقافات التي تأخذ شكلها اليوم في العروبة.[٤٠]

٢- معنى الايكونوميا (التدبير) التي يمارسها رؤساء الكنيسة وفيها نوع من الديمقراطيّة في القرار (التداول) وفي انتخاب المعاونين؛ ما يعطي الكنيسة ديناميّة مواهبيّة.[٤١]

٣- البعد المدني والإنساني الناتج عن هذا اللاهوت، الذي يعبّر، لدى اغناطيوس الرابع، عن «روح أنطاكية» ويختصر، في نظر رستم، التراث

٣٦- جورج خضر، نفس أنطاكية في تدينها. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصيّة؟ ص٩٧-١٠٧. هنا ص ٩٧. و Rondot, Les Chrétiens d'Orient, p.201.

٣٧- راجع: Il est essentiel pour les Chrétiens de s'engager « pleinement dans la souffrance de leurs pays, dans la patience mais aussi dans le courage, [d'être] une Eglise non du comportement rationnel, des particularismes ethniques et linguistiques maintenus dans un conservatisme de survie, mais une Eglise dispersée comme le sel, qui cherche son identité davantage dans sa vocation » (Ignace IV). Cité chez Tarek Mitri, L'avenir des Chrétiens du monde arabe. Réflexions à partir de l'Eglise des Arabes. In : Proche-Orient chrétien (52/2002). P.41-48. Ici. p.47-48.

٣٨- ماي داڤي، في العقلية المدنية للأرثوذكس بطريركيّة أنطاكية. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ ص٧٧-٩٥. هنا ص٨٠.

٣٩- غسان تويني، الكنيسة الأنطاكيّة وتحدي المستقبل. في: النهار (٢٢/٥/٢٠٠٥)

٤٠- راجع، Valognes, p.284.

٤١- راجع، Davie, Atlas. p.16.

الإغريقي[٤٢] ويذكّر، في نظر داغر، بالفرادة المدنيّة للأرثوذكس والعائدة إلى وجودهم المكثّف في المدن.[٤٣]

من جهته، يعزو إغناطيوس الرابع هذه الإمكانيّة-التي ينعم بها الأرثوذكس - أي التأقلم كقيمة خاصة إلى حضور الأرثوذكس في العالم : «علينا أن نعلم أننا لسنا، بأي وجه من الوجوه، امتداداً لجسم خارجي ولا إلى أي تقليد خارجي (...) نذكّر الأرثوذكسي المؤمن: إنّك أرثوذكسي لأنك هنا وتنعم بالإيمان ولا تمثّل سوى إيمان أرثوذكسي. أنت لا تمثّل لا بلد ولا شعب ولا دولة (...) ولست مديناً لأحد بأرثوذكسيتك (...) فتاريخ[٤٤] هذا البلد هو تاريخنا».[٤٥]

وهكذا يصبح وجدان الشموليّة وجدان الحريّة والدعوة على السواء والحراك على التأقلم بفضل هذا التاريخ الطويل وهذه الطاقة الروحيّة. فهاتان الخاصّتان في هذا الوجدان هما اللذان يعطيانه الموهبة للعب دور الوسيط.[٤٦]

١.٣.٢. هويّة الأرثوذكس الأنطاكيين العربيّة

في ضوء فهم الهويّة والوجدان الأنطاكيين للأرثوذكس، أصبح من السهل الانتقال إلى معنى العروبة لديهم مقروناً بالأحداث التاريخيّة التي عاشوها. لاحظنا، مما تقدم، أن تعريب العبادة أخذ صيغة الحفاظ على الذات الأنطاكيّة إزاء الانتماء البيزنطي. ومع ذلك لابد من التوسع في فهم عروبتهم كي لا تقف على حدود المحافظة على الذات. فتاريخ الأرثوذكس الأنطاكيين يوضح لنا أن العروبة انتقلت من مجرد وسيلة إلى عنصر من عناصر التكوين التاريخي للأرثوذكس وعلامة للتعدّديّة الإتنيّة الأنطاكيّة، وفي الوقت ذاته تكريساً لتجزّر هذه الكنيسة في الإطار التاريخي والجغرافي لهذه المنطقة.

٤٢- راجع، رستم، كنيسة مدينة الله، ص٢١.
٤٣- راجع، داغر، في العقلية المدنية، ص٨١.
٤٤- ويقصد بذلك العالم العربي.
٤٥- إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحي. بيروت ١٩٨٩. ص٦٤.
٤٦- الوساطة سنوضحها في القسم الثاني والثالث لما لها من بعد عملي.

وقد أرادت الكنيسة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة بحركة التعريب أن تكون الكلمة للبلاد العربية. ونتج عن هذا القرار رسالة هذه الكنيسة المحليّة، كما يعلن المطران خضر: «هذا الشرق هو مداي وهو الكلمة لي وأنا الكلمة له».[٤٧]

وهكذا فهذا الخيار للعالم العربي ينعكس في نصّ المطران خضر تأكيداً للانتماء وفي الوقت عينه للحضور والرسالة. أي أن كنيسة الأرثوذكس الأنطاكيين تتأقلم مع محيطها حيث تلعب دور الخدمة انطلاقاً من دعوتها الخاصة، مع بقائها مستقلة بالنسبة إلى العالم العربي لأنها صاحبة كلمة خاصة بها تقاوم كل محاولة تريد التهامها. هذا التداخل بين المستويات الثلاثة (القرار ومشاركة الأرثوذكس في الشرق والعروبة) يحدّد أيضاً وأيضاً الهويّة الأرثوذكسيّة والوجدان الأرثوذكسي.

مع ذلك فجلاء معنى هذه المستويات الثلاثة الذي يطبع مشاركة الأرثوذكس في هذا الشرق يفترض توضيحاً للتعابير التي تتضمّنها هذه المشاركة. بالمشاركة يعبّر الأرثوذكس عن تمسّكهم بوجودهم في هذه المنطقة بقوّة التاريخ من دون أن يتحوّل هذا التاريخ إلى مصير أعمى.

فتاريخ الأرثوذكس العرب في الشرق يعود، كما رأينا، إلى تاريخ البطريركيّة الأنطاكيّة التي تضم عدداً من الإتنيات والثقافات. ولا يكتفي الأرثوذكس بهذا المرجع الإتني لكي يشرحوا وجودهم في الشرق، بل يرجعون إلى معنى وجود العنصر العربي في هذا القسم من العالم. والمقصود أولاً هو الوجود المسيحي قبل الإسلام ووجود العروبة قبل الإسلام. ويشدّد الأرثوذكس على هذه القناعة ليؤكدوا على صحّة انتمائهم العربي واشتراكهم النهائي في تاريخ هذا الشرق. ويعبّر البطريرك إغناطيوس الرابع عن هذا الموقف بهذا الكلام : «علينا أن نقرأ التاريخ، كان الأرثوذكس العرب موجودين منذ زمان. فكيف يمكن إذن ألاّ نكون عرباً ومن أصل عربي؟ نحن عرب من دون أن نصنع من ديننا مواطنيّة ومن مواطنيّتنا ديناً».[٤٨] في مكان آخر، يصيغ الفكرة ذاتها بطريقة أخرى إذ يقول: «العروبة موجودة قبل

٤٧- جورج خضر. النهار (٢٠٠٥/١٢/١٩).
٤٨- إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحي، ص٥٥.

الإسلام»[49] و«نحن العرب كنّا عرباً قبل الإسلام».[50] والمقصود بهذا الوجود أيضاً اعتباره عنصراً مكوّناً لهذا الشرق وموضحاً لحقيقته. هذا الأمر عبّر عنه أسد رستم كشرط لا رجوع عنه لفهم تاريخ العرب.[51] أما في نظر خضر، فهذا الوجود يدلّ على الأصل المسيحي لهذا الشرق وهي حقيقة تظل كامنة في الذاكرة الجماعيّة لكثيرين من الشرقيين.[52] أخيراً، في نظر إغناطيوس الرابع، هاتان الوظيفتان من الوجود لن تكونا صحيحتين لو لم تكن المسيحيّة عنصراً مكوّنا ثقافياً وروحياً لهذه المنطقة وليست عنصراً دخيلاً.[53]

هكذا فالتأقلم الأرثوذكسي مع المحيط هو وجود صادق ونوعي، وليس امتداداً لعنصر خارجي. وهذا ما يشرح المسار السريع للعروبة وللقرار الأرثوذكسي في تأكيدهم أنهم عرب قبل الإسلام وبعده. ولكن لا قبالة الإسلام، لأنهم يؤمنون برسالة نحو الإسلام وتجاهه.[54] بعد هذا القرار التاريخي، تقدّم هذه الكنيسة ذاتها بدون تردّد ككنيسة العرب.[55] وأكثر من ذلك، فإن وجود هذه الكنيسة في أرض المشرق وفي قلب الإسلام سيظل ممهوراً بالوساطة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذا التاريخ الطويل.

ثم أن الوساطة التي يستطيع الأرثوذكس أن يقوموا بها هي أولاً وساطة تفاهم لأن التاريخ الطويل لحضورهم في هذا الشرق وبالقرب من المسلمين يسمح لهم بالتعرّف إليه من الداخل «لا نقترب من الشرق من الخارج ولسنا معتبَرين من أصل غربي. وإن كان هناك بلد أرثوذكسي آخر عاش صراعاً عسكرياً مع المسلمين، أو إذا كان التحرّر من العثمانيين أخذ صيغة مجابهة إسلاميّة-مسيحيّة، فنحن لم نخف يوماً من المسلمين؛ أضف إلى ذلك أن لغة القرآن هي لغتنا والفنّ الإسلامي في بيوتنا وآذاننا. نحن وهم على مستوى واحد من الصدق في انتمائنا التاريخي (...) فيصحّ

٤٩- المرجع السابق، ص ٦٠.
٥٠- المرجع السابق، ص ٦٨.
٥١- راجع، رستم، الروم، ص ٣.
٥٢- راجع، خضر، هذا العالم، ص ٥٧.
٥٣- إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحي، ص ٥٤.
٥٤- راجع، تويني، الكنيسة الأنطاكية.
٥٥- راجع، Valognes, p.285.

إذن القول أننا كنيسة عربيّة قادرة على قراءة التقليد الإسلامي من الداخل (...) وقد يكون أنها تستطيع أن تفعل ذلك لأنها كانت حاضرة في جاهليّة العرب وبلاد الشام عشيّة ظهور الإسلام (...)».[56] وهذا الحضور الذي ندعوه تفسيرياً لا يمكن ثانياً إلاّ أن يكون نقدياً نظراً إلى أن هذه الكنيسة نجحت أولاً أن تكون دائماً «الحيّ المسيحي في العالم الإسلامي»[57] أي هذا الحضور السلمي ولكن ذو الدعوة إلى العدالة والمساواة. ثم هناك تحريك هذا العالم إلى الخروج من ركوده الذي شلّه إلى أجيال وأجيال. «لقد كنّا زمن بين الروّاد الأحرار، يكتب خضر، لنُخرج العالم العربي من حالة الركود هذه بروح من التضامن معه. من هذا المنظور، أنتم تعيشون حريتكم وحرية كنيستكم في العالم العربي وفي سبيله. هكذا تعتبرون ذواتكم للعرب وليس دائماً مع جميع العرب لأنكم واحد منهم وتمارسون وظيفة النقد نحوهم. وأنتم أخيراً للمصير التاريخي حيث يتحرّرون لكي يكونوا فاعلين في الحضارة العالمية».[58]

يعود بنا نص جورج خضر إلى مرحلة النهضة العربيّة والاستقلال في القرنين التاسع عشر والعشرين حيث كان الأرثوذكس فاعلين، كما يَظهر ذلك أيضاً عند دافي[59] وروندو، انطلاقاً من أمثلة الأرثوذكس البيروتيين. يكتب روندو: «منذ وصول عبد الحميد إلى الحكم سنة ١٨٨٥، قامت في بيروت أول جمعيّة سرّية جمعها خمسة طلاب قدامى، كلّهم مسيحيون، من مدرسة بيروت السوريّة البروتستانتيّة. أحد هؤلاء الرواد هو فارس نمر باشا، الذي أسّس فيما بعد جريدة المقطّم والذي تزوج جورج أنطونيوس من ابنته. وجورج هذا ثابر بورع [في يقظة العرب [The Arab Awakening] على إحياء الأصول الخفيّة التي كادت أن تُنسى تماماً. بعدئذ، وبمناسبة ثورة تركيا الفتاة، جهد عدد من المجموعات في أن يطلق في الشرق، علانيّة هذه المرة، أفكاراً لا انفصاليّة بل نهوضيّة. هكذا تأسست العصبة العثمانيّة في تشرين الأول سنة ١٩٠٨، أسّسها مارونيّان وأرثوذكسيان شرقيان (...) ولم تلبث أن انتقلت إلى بيروت؛ بعد مساعٍ غير مجدية، كمحاولة ألفرد سرسق والشريف المسلم محمد بيهم سنة ١٩١١، لدى السلطان، حلّتها السلطة التركيّة وأوقفت عدداً كبيراً من

٥٦- جورج خضر، نفس أنطاكية، ص١٠٦-١٠٧.
٥٧- جورج خضر، رجاء في زمن الحرب. بيروت ١٩٨٧. ص٣٢.
٥٨- جورج خضر، الأرثوذكسيون في لبنان. في: النهار(١٨/٣/٢٠٠٦).
٥٩- راجع، Davie, Atlas. P.106.

أعضائها. فقامت الاعتراضات في نيسان سنة ١٩١٣ ضدّ هذه الإجراءات الإعتباطيّة وحملت إمضاءات جريئة لشخصيّات مسيحيّة (...). كسليمان البستاني، شخص مسيحي، وزير الزراعة في الأستانة، ووعد بإصلاحات: عدد أعضاء مجلس الشيوخ العرب ازداد، وبين الخمسة الجدد، وجميعهم أصحاب ميول تجديديّة، يوجد أرثوذكسي من بيروت، هو يوسف سرسق».[٦٠]

نضيف إلى كل ما سبق إرادة التعايش والمصير المشترك مع المسلمين بالرغم من الظروف. ونجد أنفسنا هنا أمام تطبيق جذري للاهوت الكنيسة المحلية الذي تكلّمنا عنه.[٦١]

وأخيراً، هذان المستويان للوجدان الأرثوذكسي ليسا بعيدين عن المستوى الثالث الذي هو الشموليّة التي تحمل معنى خاصاً في إطار العروبة. هذا الذي يمكن أن نستنتجه من المستويين السابقين، أي أنّه يجب مرة جديدة إبراز الديناميّة والحسّ الشمولي الذي يرافقهما. لقد بيّنّا كيف أن الأرثوذكس الانطاكيين كانوا يسلكون بحسب لاهوتهم وواقع البعد الجغرافي والرسولي لأنطاكية. لكن هذه المعطيات تبقى مرتبطة بسلوك الأرثوذكس في إطار العروبة وهذا ما يعطي معنى خاصاً لحضورهم.

فالوجدان الشمولي مرتبط عملياً لديهم بدحض اللامبالاة تجاه المسؤوليات الواجب ملؤها في إطار «المدينة». هذا ما يفرضه التجسّد في المكان، أي تحمّل المسؤولية في سبيل الخلاص. بهذا المعنى إن الإلتزام في هذا الإطار الجغرافي من الشرق العربي يرجع إلى رؤية عميقة تجعل من المتطلّبات الأرضيّة مكاناً لاهوتياً بامتياز. يقول إغناطيوس الرابع: «أنا ضدّ اللامبالاة وضدّ مراقبة الأشياء سلبياً وضدّ الحضور المهمل. أؤمن بأن الكنيسة يجب أن تكون حاضرة في قلب الظروف بما فيها من عمق روحي وهذا من واجب الكنيسة (...). لبنان وسوريا هما في قلب كرسي انطاكية. فنحن من دمشق، من سوريا ومن تاريخها وتقاليدها؛ نحن جزء لا يتجزّأ من هذه

٦٠- Pierre Rondot, Les Chrétiens d'Orient, p.120-121.

٦١- راجع، جورج مسّوح، محطّات في نظرات الأرثوذكس الأنطاكيين إلى الإسلام والمسلمين خلال القرن العشرين. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ ص٣٠٥-٣١٨. هنا ص٣١٢.

المنطقة. لذا فلبنان الذي جئنا منه نحبّه ولا نتحدّث عنه كما لو كنّا من مكان آخر، بل على العكس من ذلك، فعندما نتحدّث عنه فهو الذي يتكلّم فينا (...)».[٦٢]

ونص إغناطيوس الرابع، إزاء هذا الوجه الشمولي، يضيف وجه رفض الانفصال والخصوصيّة. ليس هناك أرض مميّزة أكثر من سواها لأن المنطقة كلها تخصّ البطريركيّة الأنطاكيّة. أولاً ليست الأرض شيئاً إقصائياً. لقد أوردنا هذه الملاحظة سابقاً. ثمّ إنّ أراضي البطريركيّة تشجّع الحريّة وتجنّب كلّ تعلّق أعمى بالأرض. وأخيراً يصبح المجال البطريركي أنموذجاً للتعدّديّة. ثمّ إنّ العروبة تأخذ معنى خاصاً في نظر الأرثوذكس؛ إنّها عروبة منقطعة عن كل قوميّة منغلقة لتصبح عروبة تعدّديّة وسطيّة ومستعدّة للتأقلم.[٦٣]

من هنا نتحقّق أن عروبة الأرثوذكس، مع أنها خيار تاريخي وهويّة خاصة، تبقى منطلقاً للتأقلم في الوسط الحضاري ووساطة تواصليّة من دون أن تتحوّل إلى نظام إيديولوجي منغلق. فالأرثوذكس هم إذن عرب انطلاقاً من رؤيتهم الشاملة للأشياء وليس انطلاقاً من انزوائهم القومي أو الإتني.

١.٣.٣. الأرثوذكس الأنطاكيون والخيار اللبناني غير المشروط

إن هويّة الأرثوذكس العربيّة، كما تبيّن لنا، لم تكن مبدئياً أمراً مستغرباً نظراً إلى أن العربيّة كانت تشكّل عنصراً حاضراً في الرقعة البطريركيّة الأنطاكيّة. لكن أمام هذا التأكيد تظهر صعوبة فهم الانتماء اللبناني للأرثوذكس الذي هو نظرياً معاكساً للمسار التاريخي والنظري المعروض سابقاً. فبأي معنى يُمكن الكلام على الانتماء اللبناني للأرثوذكس؟ ربما نستطيع الكلام على انتماء لبناني على الطريقة الارثوذكسيّة وليس على الانتماء اللبناني الأرثوذكسي. نصّ لخضر يضعنا في إطار هذه الصعوبة: «هذه الطائفة تمتاز، من بعد معركة ميسلون وارتحال فيصل عن دمشق، بأنها، جملة، لم تتردّد بين لبنانيّتها وغربة لها عن لبنان في الأزمات الحادّة مثل حوادث سنة ١٩٥٨ حتى اليوم ومروراً في سنة ١٩٧٥، متبنّية القضيّة

٦٢- إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانية والمصير المسيحي، ص٣٧-٣٨.

٦٣- دايه، في العقلية المدنية للأرثوذكس بطريركية أنطاكية، ص٧٨.

الفلسطينيّة. غير أنها لا ترتاح إلى النظام القائم في البلد أو لا تستعذبه ولا تستسيغه. وهذا له بخلاف ما يظنّ البسطاء علاقة بتاريخنا وبلاهوتنا. بتاريخنا، لأننا منبسطون في كلّ الرقعة الجغرافيّة التي تقيم عليها الكنيسة الأنطاكيّة. ولنا مع هذه الرقعة صلة تعود إلى الرسل وإلى الآباء القدامى بمعنى أننا ملأنا كلّ البقاع التي تؤلّفها بلاد الشام ولا نتعقّد من أي امتداد جغرافي لأن كل جغرافيّة الكنيسة الانطاكيّة جغرافيّتنا الروحية وأعطينا شهداء في كل مكان ووضعنا مؤلّفات روحيّة في كل مكان. ووجودنا في لبنان يرافقه ولاء لهذا الوطن بلا شرط نفرضه وبلا مطلب لنا دائم أو مؤقّت. نتقبّل لبنان من التاريخ ونعمل له وفيه. لذلك يندمج الأرثوذكسيون بسهولة بدولة لبنان خصوصاً أنها حضارة لا رأي فيها للأديان ولو قالت بإجلال الله».[٦٤]

يعطينا خضر نظرة كافية تدخلنا في إطار الفهم الأرثوذكسي لهذه العلاقة بين الإنتماء الأنطاكي والعربي واللبناني للأرثوذكس. فهم يقبلون لبنان، ليس من ناحية نظامه إنما لاندماجه التاريخي في أراضي البطريركيّة الأنطاكيّة ولاتّصاله التاريخي بالمنطقة السوريّة. فقديماً ومنذ القرون الأولى للمسيحيّة، كانت هناك عدّة مدن وكراسي أسقفيّة ممتدّة على طول الساحل اللبناني.[٦٥] من جهة أخرى، اندمج الأرثوذكس في الدولة اللبنانيّة (تأقلموا معها) لأن دستور الدولة لا يتبنى ديناً محدّداً؛ فهي بهذا المعنى دولة علمانيّة من دون أن تكون قد تعلمنت. وسنتكلّم على علاقتهم بالنظام اللبناني عندما نبحث في مفهوم الميثاق لدى الأرثوذكس. ومن المفيد ربما في هذا الإطار، أن نقف على وضع الأرثوذكس في لبنان قبل قيام الدولة اللبنانيّة وحتّى ولادتها.

في زمن التنظيمات، حظي الأرثوذكس بوضع مميز جسده عدد أشرافهم في الوظائف العاليّة في البيروقراطيّة العثمانيّة.[٦٦] وكان عهد المتصرفيّة، كما تشرح دافي، زمن انحطاط السلطة الأرثوذكسيّة على مستوى التمثيل.[٦٧] بالمقابل، يشدّد

٦٤- خضر، النهار (١٨/٣/٢٠٠٦).
٦٥- راجع، cf. Davic, Atlas, p12.
٦٦- المرجع السابق، ص٨٤.
٦٧- المرجع السابق، ص٨٦-٨٧.

رستم على صعود السلطة الأرثوذكسيّة في منطقة الكورة اللبنانيّة ويخبر، مرتكزاً على رواية مؤرّخ روسي، أن الأرثوذكس في ذلك الوقت كانوا منسجمين مع جميع اللبنانيين وبخاصة مع الموارنة،[٦٨] وأنّهم لم يريدوا الوصول إلى السلطة بل إلى العدالة ومعاملة الآخرين لهم بالإنصاف.[٦٩]

إن ملاحظة دافي هذه تستحقّ الأخذ بالاعتبار، خاصّة وأن كمال الصليبي يذكر في تاريخه أنّ الإنكليز دافعوا، في مرحلة التحضير لنظام المتصرفيّة، عن مشروعين، الأول يقضي بجعل سوريا مملكة واحدة بينما ينص الثاني على تقسيم لبنان إلى ثلاث قائمقاميّات، واحدة للدروز وثانية للموارنة وثالثة للأرثوذكس.[٧٠] لكن الأرثوذكس، وانسجاماً من مبدئهم القائل بعدم تبنّي أي نظام سياسي وبالحفاظ على تعلّقهم التام بالرقعة البطريركيّة غير المنقسمة، لم يحبّذوا «لبنان الصغير» كما أنهم لم يرفضوه بشكل مطلق.[٧١] وهكذا يمكن القول أن ملاحظة دافي التي تعتبرها مبدئيّة، قد جاءت عملانية غير منسجمة مع المبادىء التي أعلنها الأرثوذكس عن علاقتهم بالأنظمة السياسيّة القائمة.

وانسجاماً مع هذه المبادئ لم يتغير موقف الأرثوذكس حتى في زمن الانتداب الفرنسي، الذي رفضوه رفضاً مبدئياً، حتى أنهم استبعدوا كل اتّفاق مع الفرنسيين وذلك لأسباب ثلاثة أساسيّة، إذ كانوا ضد نظام الحماية (régime des capitulations) حتى لا يكونوا تحت وصاية أحد،[٧٢] خاصة وأنهم كانوا يعتبرون ذواتهم مقدّرين كفاية داخل الامبراطورية العثمانيّة. ويعود هذا الرفض أيضاً إلى سبب تاريخي منذ حرب التحرّر من سلطة القسطنطينيّة؛ إذ أن روما قد تدخلت يومها تعرض المساعدة على الأنطاكيين شرط قبولهم بسلطتها الحبريّة، وهذا ما رفضه الأرثوذكس رفضاً قاطعاً.[٧٣] وهناك مسألة أخرى أثّرت في موقف الأرثوذكس، عندما نزع الإنتداب الفرنسي من أيدي الأرثوذكس سلطتهم على بيروت، ما أدى إلى تراجع موقع

٦٨- راجع، أسد رستم، نحن وروما والفاتيكان. بيروت[٢] ١٩٩١. ص٥٠-٥٧.
٦٩- راجع، Abdallah, p.72.
٧٠- راجع، Salibi, The modern ..., p.110.
٧١- راجع، Heubner, p.42.
٧٢- جورج خضر. النهار (٢٧/٦/٢٠٠٥).
٧٣- راجع، Valognes, p. 288.

الأرثوذكس سياسياً وزوال النظام المحلّي الذي كان، زمن الحكم العثماني، يعترف للبطريركيّة بسلطة على رقعة جغرافيّة محدّدة ويعطي للبطريرك المسكوني السلطة على كل مسيحيي الشرق. كتبت داڤي في هذا المجال أن: «إقامة الانتداب الفرنسي جرّ تقسيم أرض ولاية بيروت وربط المدينة بكيان سياسي جديد، لبنان الكبير. في الوقت عينه، وقعت المدينة تحت احتلال عسكري غريب. وبعد الاستقلال النسبي الذي كان قد بقي للمدينة، أصبح عليها الآن أن تتكبّد، من دون أن يقدّر لها الاعتراض، نتائج نظام جيوبوليتيكي إقليمي جديد ونظام دولي محلّي مؤسّس على الطائفيّة السياسيّة. ونتائج هذا الوضع لا يناسب الأرثوذكس بشكل كامل. فالملّة زالت ككيان شرعي وسلطتها ضعفت وتأثيرها تراجع (...) وبما أن السلطة توزّعت بحسب وزن الجماعات الدينيّة الديموغرافي، أُخضع الأرثوذكس لنوع من المنفى الداخلي إذ أصبحوا سلفاً مهمّشين تجاه اللعبة السياسيّة في بلدهم. وقد تحولوا إلى أقليّة بعد أن كانوا المجموعة الدينيّة الثانية في الشرق، بعد المسلمين السنّة (...)».[٧٤]

النقطة الأخيرة في نص داڤي، تكشف عن رفض الأرثوذكس الضمني لمشروع لبنان الكبير. لكن هذا الموقف يحتاج إلى توضيح بعض الملاحظات الضروريّة لفهم رفضهم حتى نتبيّن موقفهم عندما قرّروا قبول لبنان الكبير.

في نهاية الحرب العالميّة الأولى، كان الأرثوذكس يؤيدون فيصل ويعارضون الانتداب ووجود كيان لبناني مستقل. يوضح خضر هذا الموقف بالقول: «قد يكون أنهم تبعوا بطريركهم الذي كان يدافع عن فيصل [ويضيف] وقد يكون أيضاً لأنّهم يعرفون أن غالبية أبناء كنيستهم في سوريا (٣/٢) وأنهم أقلية في لبنان (٣/١). فهناك دائماً في قرارة النفس ما يحرّك بعض المرّات إلى اتّخاذ مواقف عفويّة».[٧٥]

إضافة إلى هذا العامل الديموغرافي، الذي ذكره خضر ومن يؤيده في موقفه، هناك عامل السلطة. فالأرثوذكس كانوا يدافعون بشدّة عن القوميّة العربيّة كمشروع يناهض المشروع الإسلامي الهادف إلى الوحدة الإسلاميّة ولذلك رأوا في مملكة

٧٤- Davie, Atlas. P.109.

٧٥- خضرن هذا العالم، ص١٠١-١٠٢.

فيصل إمكانيّة تحقيق دولة عربيّة علمانيّة حديثة.[٧٦] كما ظنّوا أنهم بمساندتهم لمشروع فيصل، يمكنهم أن يحافظوا على وحدة الأراضي الأنطاكية ويستعيدوا السلطة السياسيّة التي كانوا يتوقعون الحصول عليها.[٧٧]

في الواقع فالجغرافيا والديموغرافيا تبقيان عند الأرثوذكس العاملين الكبيرين لرفض لبنان الكبير. لكنّ فشل مشروع فيصل أنهى الحلم الأرثوذكسي. إلا أن عاملاً جديداً يمكن إضافته إلى تحليلنا كي لا نضع رأينا في حدود رأي داڤي، الذي يمزج الجغرافيا والديمغرافيا بقضيّة السلطة، نذكر رأي طارق متري الذي يعطي القضيّة وجهاً آخر في ضوء الأزمة البطريركيّة التي نشبت سنة ١٩٢٨ والتي كانت قد بدأت قبل هذا التاريخ.

بدأت هذه الأزمة مع انتخاب بطريركَين وتوسّعت لتنذر بانشقاق في البطريركيّة بين أهل دمشق واللبنانيين وبخاصة البيروتيّين. يضع متري في هذا الإطار قبول الأرثوذكس للبنان الكبير «بالرغم من أنّ الغالبية مالت نحو رفض الانتداب ومقاومته؛ لكن أخيراً انضمّوا إلى لبنان الكبير بدون انسجام تامّ (...)».[٧٨] وفي الحقيقة كان الأرثوذكس أمام خيارين، إما أن يتبعوا التيارين، اللذين كان للسياسة تأثير كبير عليهما،[٧٩] وهذا ما سيؤدي حتماً إلى انقسام بطريركي، وإما أن يتمسكوا بالوحدة البطريركيّة غير تاركين للسياسة الكلمة الأخيرة. مال الأرثوذكس إلى الخيار الثاني. لكنّ هذا الوضع لم يحسم قبل ١٩٣٣ وحتّى بعد هذه المرحلة لم تنجح البطريركية في التخلّص التام من رواسب الأزمات المتزامنة.[٨٠] وما يقوله متري يظهر على أنه يميل إلى فرضيّة ثانية، ترى في موت البطريرك غريغوريوس حدّاد، الذي كان مقرّباً من فيصل، سبب تحرّر الأرثوذكس اللبنانيون من الوحدة السياسيّة التي فرضها البطريرك المتوفّي. وهذا اعتقاد يشاطره إياه خضر بحسب ما جاء في النص الذي أوردناه.

٧٦- راجع، Salibi, The modern, P.154.

٧٧- راجع، Heubner, p. 42. والمهم في موقفه تحليله لمحاولة أنطون سعادة وميشال عفلق، كمحاولة لاستعادة السلطة الأرثوذكسية. ص٣٣ وما بعد.

٧٨- طارق متري، الوحدة والتنوع وكلام الهوية عند الأرثوذكس في لبنان منذ العام ١٩٢٠. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصيّة. ص٣١٩-٣٣٧. هنا ص٣٢١.

٧٩- المرجع السابق، ص٣٢١-٣٢٢.

٨٠- نص متري هو مقدمة مهمة لفهم هذا الموضوع.

وفي نهاية المطاف، قبل الأرثوذكس، على أثر نوع من الضرورة التاريخيّة أن ينتموا إلى لبنان الكبير، إذا صدّقنا، مع متري، أنّهم وحّدوا بين اختيار لبنان والحفاظ على الوحدة البطريركيّة. لكن لا يجب فهم هذا الخيار أنه خضوع لقدَر تاريخي أو لضغط خارجي. فالفرضيّتان تؤكدان أنّ هذا الاختيار تمّ في ضوء ما وصل إليه الوضع بعد حملة فيصل وتقويض مشروع القوميّة العربيّة.

وإذا ما عدنا إلى شرح الأرثوذكس لخيارهم هذا فهم يختصرون تأقلمهم مع الدولة الناشئة في نقاط خمس:

١- الكنيسة الأرثوذكسيّة الإنطاكيّة لا تملك مشروعاً سياسياً خاصّاً بها، فهذا يعني أنه لا توجد سياسة أرثوذكسيّة بالمعنى الكامل للكلمة[٨١] وفي الوقت عينه هذه الكنيسة قادرة على أن تقبل شيئاً من الارتباط بالدولة، وهذا ما يفسّر «بالانضمام إلى الخيارات السياسيّة للدولة في الأمور الأساسيّة».[٨٢]

٢- الأرثوذكس هم كنيسة قبل أن يكونوا طائفة؛ يمارسون السياسة انطلاقاً من الدعوة المسيحيّة لا من الطائفيّة؛ ما معناه عملياً أنّ لبنانهم هو خيار روحي قبل أن يكون خياراً سياسياً محضاً.[٨٣] «ما يبرّر حضورنا هو أنّنا كنيسة قبل أن نكون شيئاً آخر (...). لذا يجب أن نكون عناصر روحيّة أصيلة كي لا يخسر الدّين عنصراً من الذين يكوّنون شخصيّته المعروفة (...). من هنا نشعر أنّ هناك مشاركة وأخوّة حقيقيّة بين مكوّني العناصر الروحيّة في هذه المنطقة. إذن فرؤيتنا تتخطّى كثيراً المشاركة البسيطة مع الذين يتقاسمون الجبنة في لبنان».[٨٤]

٣- هذان المبدآن يجعلان من الخيار الأرثوذكسي للتأقلم مع الإطار

٨١- المرجع السابق، ص٣٣٢. خضر، النهار(٢٠٠٦/٣/١٨).

٨٢- Valognes, p.311.

٨٣- إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحي، ص١١-١٢.

٨٤- المرجع السابق، ص٣١.

اللبناني رفضاً للطائفيّة بمعنى سيطرة طائفة على أخرى،[٨٥] بالاستناد إلى منطق الأكثريّة والأقليّة،[٨٦] والذي يضع لبنان في دائرة مغلقة، وهو الأمر الذي يرفضه الأرثوذكس.[٨٧]

٤- في ضوء هذه الخيارات النهائيّة، ننتقل إلى الخيار الآخر المبني على الاعتراف بأن لبنان هو دولة تأسّست بمساهمة مواطنيه، بكونه اعترف بوجودهم وباختلافهم،[٨٨] وهذا ما يجعل منه ضرورة في هذه المنطقة.[٨٩]

٥- فلبنان أصبح ما هو عليه يوم ولادة الدولة بالاتّفاق القائم بين مواطنيه وليس بإجماع اصطناعي مرتكز على أسطورة تاريخيّة اسمها الوجود الأزلي للبنان.[٩٠]

أمّا الوساطة التي يتبنّاها الأرثوذكس ليعبّروا عن انتمائهم إلى الدولة اللبنانيّة فتعبّر عنها الكلمة الألمانيّة Brückenbau، أي بناء الجسور. ويمكن فهم هذا الدور الوساطي في مجالين: الأول وهو أن بين اللبنانيين «واجب الأرثوذكس هو أن يكونوا جسور مصالحة (...) نظراً لانتشارهم الذي هو عامل غنى للبنان كلّه».[٩١] أما الثاني، فهو مدّ الجسور بين اللبنانيّين والمنطقة المجاورة؛ بهذا المعنى يمثّل الأرثوذكس الوجدان النقدي الذي يرفض كلّ انفراد ويصل البلد بجيرانه ويضعهم في قلب العلاقة التاريخيّة مع هذا المحيط.[٩٢]

تبقى قصّة الشموليّة الأرثوذكسيّة التي تفسّر بنقد الميثاق والتوجه نحو معناه الذي يدفع باتجاه حقيقة تتخطى طريقة تطبيقه في الصيغة المعمول بها. ويظهر النقد الأرثوذكسي للنظام اللبناني بنقد لتطبيق الميثاق الوطني. وتعني الشموليّة

٨٥- راجع، خضر، رجاء في زمن الحرب، ص١١٢.

٨٦- راجع، دافي، في العقليّة المدنيّة، ص٨٩-٩٠.

٨٧- راجع، متري، الوحدة والتنوع، ص٣٣٢.

٨٨- راجع، Ignace IV, Bruxelles le 20/12/2001. In: Proche-Orient chrétien (52/2002). P.397.

٨٩- راجع، إغناطيوس الرابع. الأسبوع العربي والدولي (١٩٨٤/١٢/١٧).

٩٠- راجع، خضر، هذا العالم، ص٨٩-٩٠.

٩١- إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحي، ص٣٠.

٩٢- راجع، جورج خضر، لبنان المرتجى. في : النهار(٢٠٠٦/١/٧).

الأرثوذكسيّة في هذا السياق نقد للميثاق من حيث صيغته لا من حيث مضمونه. يوضّح خضر أنّه من دون هذا الميثاق لم يكن يوماً ممكناً أن نرى أنّ للبنانيّين الولاء ذاته لهذا البلد. هذا يعني أنّ الميثاق لم يكن سوى خيار أقرّه اللبنانيون أنفسهم وليس تسوية فُرضت عليهم. ويتوجّه خضر إلى لبنانيّي هذا الزمن بقوله: «أظنّ أنّنا بحاجة إلى ما يشبه ميثاق الاستقلال الذي حُفر في الوجدانات سنة ١٩٤٣ والذي جاء تأليفه اجتماعنا حول لبنان، بحيث أنّنا نولد جميعاً مجتمعين من هذا البلد وليس من بلد سواه، لأنّنا جميعنا اقتبلنا مجد لبنان، فعلينا جميعاً ومجتمعين أن نخدم هذا البلد».[٩٣]

مع ذلك، فهذا الموقف المبدئي لا يُغفل معنى الميثاق العميق بأن يكون محرّكاً لتجاوز الطائفيّة نحو الفصل بين الدّين والدولة، لا بمعنى الدولة العلمانيّة على الطريقة الغربيّة أو على طريقة الشعارات المنادية بإلغاء الطائفيّة، بل بمعنى الدولة المدنيّة القادرة على جمع غنى كلّ الأديان في تعدّدها لتجعل منها عائلة روحيّة تتحاور.[٩٤] بكلام آخر، الميثاق من حيث تطبيقه أضعف عبارة «إضافة الروح» (supplément d'âme) التي تضمنتها صياغته، حتى ولو ظلت شفهيّة غير مكتوبة.[٩٥]

٩٣- المرجع السابق.

٩٤- راجع، تويني. النهار (٢٢/٥/٢٠٠٥). وبطرس، ص ٨٧.

٩٥- راجع، خضر، رجاء في زمن الحرب، ص ٤٧.

٤.١. الموارنة وقضيّة كتابة تاريخهم، ووجدان الأمانة لديهم وهويّتهم الأنطاكيّة والكاثوليكيّة واللبنانيّة

في رسالة الصوم سنة ٢٠٠٣ حول «المجمع البطريركي الماروني»[١] أعلن البطريرك الماروني نصر الله صفير لإكليروس وعلمانيّي كنيسته عن مشروع مجمع ماروني ستُعقد أولى جلساته في اليوم الأول من حزيران سنة ٢٠٠٣. كان لهذا الحدث المجمعي، في نظر الموارنة، أهميّة توازي المجمع اللبناني الذي عقد في ١٧٣٦، والذي اعتُبر يومها بأنه «مجمع إقليمي». وجاء هذا المجمع فريداً في تاريخ الموارنة من حيث مجمعيّته العالميّة، إذ جمع موارنة منتشرين في العالم كلّه.

كان الحدث في حدّ ذاته مهمّاً نظراً إلى المرحلة التاريخيّة التي عرفها الموارنة بعد حرب فَرضت عليهم أزمات عديدة وتغييرات وواقعاً لم يختاروه كظاهرة الانتشار التي جزء منها فرضتها عوامل اقتصاديّة وسياسيّة.

مع ذلك، فإن هذا الحدث فيه من المعاني ما يستوجب التوقف عنده لأنه تخطى في أهميته واقع التغيير الذي طرأ على الموارنة، إذ أن كنائس أخرى وطوائف أخرى عاشت المصير ذاته لكن لم يكن لديها ردّة الفعل ذاتها. فالأزمة وقعت نتائجها على التاريخ الماروني وهي التي حملت الموارنة على هذا القرار بعقد مجمع بالرغم من الصعوبات. فالموارنة شعروا أنهم معنيون بشكل مباشر بالأزمات ونتائجها.

ومن الضرورة القول أن مشروع المجمع لم يكن وليد الأحداث فقط بل أتى في سياقٍ تاريخي ظهرت فيه مبادرات تجديد عديدة (aggiornamento)، تعود إلى ما قبل المجمع الفاتيكاني الثاني، بدأت مع إعلان البطريرك عريضه عن نيته بالعودة إلى التقليد السرياني-الأنطاكي في الحقل الليتورجي. وأطلق مشروع تجديد ليتورجي انتهى في سنة ١٩٤٢ بطباعة كتاب طقوس جديد.[٢] وفي ختام المجمع الفاتيكاني الثاني انطلقت نهضة ليتورجيّة في الكنيسة المارونيّة رافقتها نداءات، من قِبَل الإكليروس

١- نصر الله صفير، المجمع الماروني. بكركي ٢٠٠٣.

٢- راجع، Jean-Pierre Valognes, p.382.

والعلمانيّين المتأثّرين بالدستور الراعوي «الكنيسة في عالم اليوم»، إلى خلق حركة سمّيت «بحركة كنيسة من أجل عالمنا». وخلال هذه المرحلة بالذات، وعلى أثر اجتماع عُقد في دير «يسوع الملك»، قام بعض الكهنة بالدعوة إلى إصلاح في الكنيسة المارونيّة. وفي سنة ١٩٨٥ في رياضة روحيّة جمعت بعض الكهنة في الإكليريكيّة البطريركيّة، تدارس المشاركون مع الأب يواكيم مبارك مشروع «مشاورة راعويّة في سبيل مسيرة مجمعيّة مارونيّة».[٣]

لكن المرحلة التي مرّ بها الموارنة بعد الحرب اللبنانيّة، كانت هي أيضاً، كما قلنا، عامل دفع لهذه الدعوة إلى الإصلاح. فحرب ١٩٧٥ بنتائجها عجّلت في دعوة البطريرك إلى الإصلاح إزاء الجرح العميق الذي أصاب الوجدان الماروني كما عبّر البطريرك عن ذلك بقوله: «(...) فالغاية من كل مجمع، وبخاصة من هذا المجمع إعادة النظر في المسلك الذي سلكناه مع الله وفيما بيننا على وجه التحديد إبّان الحروب التي اشتعلت نارها على أرضنا، وفي السنوات التي تلتها. ونظرة سريعة إلى ما كان بيننا، والى ما هو قائم اليوم توجب علينا، إذا كنا صادقين مع نفوسنا ومع وطننا أن نضرب صفحاً عن الماضي، وان نوثق أواصر التعاون فيما بيننا لنخرج من الأزمة الحادّة التي تواجهنا. وليس منا من يجهل أن إيماننا المسيحي كان خشبة الخلاص لآبائنا وأجدادنا الذين اعتصموا في هذه الجبال، وهو لنا مثلهم خشبة الخلاص، وإن تبدّل الزمن، وتغيرت الأحوال (...)».[٤]

على كلّ حال، لم يهدف البطريرك في رسالته إلى عودة تعتبّر كتعلّق مفرط بالماضي إلى درجة الانعزال. لكن اللجوء إلى الماضي، في نظره، هو، من جهة تطهير لهذا الوجدان بالعودة إلى الأمانة التي حفظت تاريخ طائفته؛ ومن جهة أخرى، كي تكون هذه الأمانة الموجّه نحو المستقبل. كما يجب العودة إليها وفقاً للتحدّيات الراهنة التي تعرضت لها كنيسته باعتبار الأمانة هي التي تضمن لها استمرار الشهادة، في الداخل كما في خارج لبنان.[٥] فالأمانة في نظر البطريرك هي المحرك الأساسي باتجاه التجديد لأنها هي التي تنتقد كما تفسر حقيقة الوجدان الماروني. ولبلوغ

٣- صفير، المجمع الماروني، ف. ١١.
٤- المرجع السابق، ف. ٢٨.
٥- المرجع السابق.

الغاية المنشودة من عقد المجمع، كان على البطريرك أن يذكّر في رسالته أن التجديد يكون بإعادة توجيه الوجدان التاريخي الماروني بحسب ثوابت وجدان هذه الكنيسة التي تحدّد في الوقت نفسه هويّة الموارنة. وهذه الهوية يجب إعادة اكتشافها في ضوء مكوناتها الأنطاكيّة والكاثوليكيّة واللبنانيّة.[٦]

مع ذلك، فالمحاولة التي أشار إليها البطريرك ليست أمراً سهلاً، خاصة عندما نعبر من مستوى الوجدان إلى مستوى التاريخ، وهو أمر لا ينفيه البطريرك. هذه الإشكاليّة تحتاج إلى انتباه خاص كي لا نقع في محاذير أربعة وهي الافتراض أو الجدل والدفاع وأخيراً الإيديولوجيا، وهي محاذير تهدّد دوماً المهتمين بالتاريخ الماروني. وإذا ما تخطي هذا المأزق في كتابة التاريخ الماروني، يصبح ممكناً البحث في الوجدان الماروني والهويّة المارونيّة بحسب مكوّناتها الأنطاكيّة والكاثوليكيّة واللبنانيّة.

١.٤.١. قضيّة كتابة تاريخ الموارنة ووجدان الأمانة لديهم

قضيّة كتابة التاريخ الماروني قائمة عمليّاً في تباين المصادر التي تُختصر بأربعة: المصادر المارونيّة، المصادر العربيّة، المصادر السريانيّة، وأخيراً المصادر الغربيّة. هذه الصعوبة رافقت دوماً كتابة التاريخ الماروني كما تُظهره الشهادات الثلاث الآتية، التي نسوقها وفقاً لسلّم تعقيد كتابة هذا التاريخ.

الشهادة الأولى تعود إلى البطريرك الدويهي، الذي يبدي ملاحظة تجمع بين الوجدان والتاريخ ودور المؤرّخ: «وأما نحن قد حملتنا الغيرة في هذا المختصر لنشرح عن ملتنا المارونية، لا لأجل الثنا [الثناء] والافتخار، ولا لنلتمس محامدها، ولنصف للقاريين شرف السلف والخلفا [الخلفاء] من روسها [رؤسائها]، بل لننقذها من الثلب الباطل، الذي أوجبوه عليها أصحاب التواريخ من زعمهم الباطل. فان الشهادة من المشاهدة. وقال أصحاب الشرع من حضر وبصر، ولو كان واحدا، تستحق شهادته الإذعان نوف من نقل السمع، ولو كان عشره. والذين كتبوا في الموارنة أمرهم واضح، أنهم لا قشعوا [راقبوا] ولا سمعوا، فلا دخلوا بلادهم، ولا حكموا

٦- المرجع السابق، ف. ٢٣.

على لغات كتبهم، ولا نادموا أحد من علمائهم، ولا لمن عاشرهم وانطلع [واطلع] على أسرارهم، ولا الأمور حدثت في زمانهم، ولا في البلدان التي بجيرتهم».[7]

يسترعي الانتباه في نصّ الدويهي هذا الأساس الذي يعطيه لكتابة التاريخ الذي يجب أن يضمّ، بطريقة وثيقة، النظر والسمع والعُشرة والكتابة. إذ، في نظر الدويهي، المهمّ أنّ لا يحدّ موضوع المؤرّخ، ولا سيّما فيما يخصّ الموارنة، في إطار المخطوطات؛ فنقطة الانطلاق هي الشعب. بهذا التحديد نفهم المعنى العميق لعنوان كتابه : «أصل الموارنة». إذ يشدّد الدويهي على كلمة «الموارنة»، لا «أصل المارونيّة» أو «الكنيسة المارونيّة» مثلاً. ونجد عنده أيضاً رابطاً جوهرياً بين التاريخ والشعب أي بين الوجدان والحدث. بكلام آخر، ما يهمّه ليست الموضوعيّة التاريخيّة للمخطوطات وحسب، بل الشعب في حراكه التاريخي. وهذا معنى ملاحظته في مقدمة كتابه عندما ينتقد الذين كتبوا في الموارنة ولم يعرفوا عن الموارنة إلا ما كُتب عنهم. فالدويهي في كتاباته يحاول أن يقدّم شهادة عن حقيقة الوجدان الماروني كما يعيشه الموارنة لا كما يصوّره من كتب عنهم.

الشهادة الثانية صادرة عن الأباتي بولس نعمان في دراسة عن نشأة الطائفة المارونيّة. المضمون النقدي في كتابه لا يبتعد كثيراً عن موقف الدويهي. مع فارق منهجي وهو أن نعمان مؤرّخ يتبع المناهج العلمية الحديثة. دراسته علميّة وأكثر ملائمة مع التوجه البحثي. يقول نعمان: «القضايا التي يطرحها تاريخ الموارنة استهوت فئتين من المؤرخين: فئة أولى، من غير الموارنة، يبحثون في القضايا بطريقة هامشيّة وسطحيّة؛ واشتغلوا على نصوص منحولة وناقصة أو مستلّة من سياقها، التي لم تسمح لهم إذن بالوصول إلى نتائج مقبولة. فئة ثانية، من الموارنة أو القريبين من الموارنة، وقد حداهم إلى ذلك انتقادات غير مبرَّرة، فلم يكن في مقدورهم سوى أن يتحرّكوا بروح دفاعيّة (...)».[8]

الشهادة الثالثة لهارلد سوارمان (Harald Suermann) في كتابه عن «التاريخ التأسيسي للكنيسة المارونيّة» يطرح سوارمان إشكاليّة موضوعيّة في موضوع مصادر التاريخ

٧- اسطفان الدويهي، أصل الموارنة. إهدن ١٩٧٣. ص٤٧.

٨- Paul Naaman, Theodoret de Cyr et le monastère de saint Maroun. Bibliothèque de l'université Saint-Esprit (III). Kaslik 1971. P.VI.

الماروني.[9] ويعتبر أن هذه الإشكاليّة ناتجة عن عدم وجود مصادر مارونيّة كافية، إذ ولزمن طويل، اهتمت كتابة التاريخ الماروني بتقديم الاعتزاز القومي للموارنة اللاجئين والمنعزلين في الجبال اللبنانية إلى حدّ أن تاريخ هذه الأمّة اختُصِر ببطولة الطائفة والدفاع عن الذات أو، كما قال سوارمان: «أن قسماً جوهرياً من تاريخهم كان موسوماً بالمقاومة»،[10] وبقضيّة «أرثوذكسيّة الموارنة الدائمة».[11]

لكنّ سوارمان، وتجنّباً لكلّ سوء فهم في ملاحظاته، أبدى نقطة ثالثة أساسيّة مشدّداً على أنه يجب أخذ المصادر المارونيّة بجديّة لأنها تكشف الطريقة التي يشرح بها الموارنة تاريخهم ويفهمونه: «على الرغم من التحفظ على التأثير الإيديولوجي في الأدبيات المارونيّة، إلا أن هذه الأدبيات تقدم فهماً للتاريخ الماروني. وهذا الفهم يؤثر على البحث العلمي في موضوع المسيحيّة الشرقيّة».[12]

هذه الملاحظة الأخيرة هي الأكثر جوهريّة في هذا السياق لأنها تريد أن تسدّ ثغرة هامّة في كتابة التاريخ الماروني الذي، من جهة، وكما رأينا عند الدويهي، يبقى تاريخ شعب يقوده وجدانه التاريخي كحضور في التاريخ ولا تلعب الوثائق الدور المركزي فيه. من جهة أخرى، إنها تجابه التاريخ المنقول من مصادر غير مارونيّة، وغالبيّتها مصادر إسلاميّة أو لكتّاب من كنائس أخرى. وأخيراً هذه الكتابة للتاريخ تبقى مرّات عديدة ضحيّة الموضوعيّة العلميّة الصرفة (historicisme) المرتكزة على الوثائق التاريخيّة من دون الأخذ بالاعتبار حقيقة هذا الشعب أو هذه الكنيسة التي تتناولها هذه الوثائق.

هذه الملاحظة الأخيرة تضعنا أمام الإشكاليّة الآتية: كيف التعامل إذن مع تاريخ الموارنة؟ والمقصود هو التوصل إلى مصالحة بين المصادر وفهم الذات عند الموارنة، وهي عمليّة صعبة من دون أن تكون مستحيلة. لكن لا بد من الهروب من تجربتين

٩- Harald Suermann, die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Orientalia bilbica et christiana (10). Wiesbaden 1998. P.4.

١٠- المرجع السابق، ص٤. راجع:

Boulos Harb, Libanesische Identität. Zur Geschichte des Libanon und seine Bedeutung für die religiösen Gemeinschaften. In: Die Christen im Libanon. P.19-42. Ici p.26-27.

١١- المرجع السابق، ص٣.

١٢- المرجع السابق، ص٤.

عند كتابة تاريخ هذه الطائفة: التعلّق المفرط بالتاريخانيّة والأبولوجيا،[13] وإلاّ بقي تاريخ الموارنة محكوماً عليه بالتأرجح والتناقض. إنه موقف ظهر بنوع حادّ وجليّ في نص السينودس الماروني الأخير بعنوان: «هويّة الكنيسة المارونيّة».[14]

في ضوء ما تقدّم، أصبح من الممكن أن نستعيد الكلام في موضوع الوجدان الماروني والذي وصفناه «بوجدان الأمانة». إن أوّل من استعمل هذه الصفة كان البطريرك الدويهي في كتابه «أصل الموارنة»، عندما تكلم على «وجدان الأمانة للإيمان». والذي أعطاه معناه الفلسفي المطران أنطون-حميد موراني في كتيّب نشره سنة ١٩٨١ بعنوان «الوجدان التاريخي الماروني بين القديم والجديد. محاولات تفسيريّة».[15] والأب يواكيم مبارك اتبع الطريق ذاته في «الخماسيّة الأنطاكيّة/ المجال الماروني» عندما أعلن في مقدّمتها أن خياره للوجدان الماروني يعود إلى إرادة منه في تقديم عرض أمين، قدر المستطاع، للوجدان الذي كوّنه الموارنة الذين أقاموا بين باريس وروما: «حاولت أن أرجّع الصدى، بالأمانة الممكنة، لا للعلم بل للوجدان الذي كونه أسلافي بين روما وباريس».[16]

الوجدان الماروني الذي حدّده الدويهي، كوجدان أمانة للإيمان، يبقى المحور الأساسي لكتابه «أصل الموارنة». بسبب هذا التحديد استحقّ الدويهي أن يُدعى «أب الكنيسة المارونيّة في العصور الحديثة»[17] لأنه هو، كما يقول مبارك، «أعطى الموارنة الوجدان الذي كوّنوه لذاتهم (...) بما أن مفاتيح (...) تاريخ الموارنة موجودة في كتابات الدويهي (...)».[18]

ويضع الدويهي هذه الأمانة المتجلّية في تاريخ الموارنة في شخص بطريركهم. وهو أمر يتناسب والملاحظة التي أوردناها في البدء عندما انتقد الدويهي مؤلّفي التواريخ المختلفة حول الموارنة. قلنا إنّ رؤية الدويهي تتمركز على النظر والسمع والمعاشرة أي

١٣- راجع، Jean Clam, Die Maroniten im Libanon. In: Die Christen im Libanon. P.45-61. Ici p.45.

١٤- صفير، ف٢٣.

١٥- أنطون-حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني بين القديم والجديد. محاولات تفسيرية. بيروت ١٩٨١.

١٦- Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne/domaine maronite. T.I : Livre historique. Ecrits fondateurs et textes à l'appui. V.1 : Les Maronites entre l'Orient syrien et l'Occident latin. Beyrouth 1985. P.XXII.

١٧- المرجع السابق، ص١١١.

١٨- المرجع السابق، ص٤.

الخبرة المباشرة التي يجب أن تتوفر لدى من يكتب تاريخ هذا الشعب ولدى من يقود هذا الشعب. فالمصداقية ليست مصداقيّة النصوص بل مصداقيّة شهادة مباشرة لاختبار جماعي للتاريخ الذي يحمل الشعب ذكراه وآثاره. يعي الدويهي دوره ومكانه في تاريخ شعبه؛ لذا فهو لا يتردّد في القول أنه جدير بالتصديق كرئيس لشعبه يقرّر لهذا التاريخ وللمسيرة التي يجب أن يسيرها هذا الشعب. وهكذا، في نظر الدويهي، فتاريخ شعب ما يقع في دائرة الأفعال والأحداث قبل أن يكون في دائرة الوثائق.

وعمل المراقبة عند الدويهي، ليس عملاً سلبياً، إنه مرتبط بالمراقب الذي هو في الوقت عينه فاعل في هذا التاريخ. ويقرن الدويهي فعل المراقبة بفكرة «ممارسة الأشياء»[19] كمعيار لصدق المشاهد وصدق الأشياء المنقولة. في هذا الترابط بين الفاعل الشاهد والناقل تبرز لديه شخصيّة البطريرك بكونه الشخص الذي ينقل في شخصه تاريخ شعبه لأنه في الوقت عينه هو المراقب والفاعل. ولا يعني هذا أن البطريرك ملك على شعبه، لكنّه الشخص التي يختصر شعبه في شخصه، والذي من خلال أحداث التاريخ يأخذ مكانه أمام شعبه (أو يتقدم عليه) ويتكلّم عليه.[20]

يمكن القول في النهاية أن التاريخ لدى الدويهي هو مفهوم ديناميكي لا ينفصل عن الذين هم موضوع التاريخ. فالتاريخ هو مكان حضور الوجدان التاريخي لشعب يسير في التاريخ.

في ضوء هذه الرؤية للتاريخ، يضع الدويهي كتابه «أصل الموارنة» حيث الحدث المركزي يبقى الخروج الماروني من سوريا وطنهم الأصل إلى لبنان، إلى حيث أجبرهم محيطهم المُعادي على اللجوء إليه. فحمل البطريرك شعبه، كما يقول الدويهي، بعد زمن الاضّطهاد نحو جبال لبنان لكي لا يزوّر أمانته للإيمان.[21] فهذا الانتقال من أرض إلى أخرى يعطي هذه الأخيرة، في الوجدان الماروني، معنى خاصاً غير أرض لجوء، لتصبح، من خلال التاريخ واستمرار الاضّطهاد الماروني، رمز الأمانة للإيمان وللتأكيد على الذّات تجاه المحيط. هنا يظهر، لدى الدويهي، موضوع أرثوذكسيّة الموارنة، هذا الشعب الذي هُجّر من أرضه دفاعاً عن إيمانه. والبرهان

١٩- الدويهي، ص٥٠.

٢٠- المرجع نفسه.

٢١- المرجع السابق، ص١٨٢-١٨٥.

على ذلك هو محاولة الدويهي ربط أرثوذكسيّة الموارنة إمّا بجبل لبنان وإمّا بروما. هذان الموضوعان نجدهما لديه مرتبطين بوجدان الأمانة للإيمان هذا، من هنا يصبح جبل لبنان، في نظره، أرض حريّة وتعبيراً عن هذه الأمانة للإيمان والعلاقة بروما نعمة من العناية الإلهيّة التي ربطت الاثنين برباط عبّر عنه بمشابهة ألفبائيّة في اللغة العربية بين اسم «ماروني» و«روماني». وأراد من هذه المشابهة توضيح التكافل الإيماني بين الموارنة وروما: «(...) وكان ذلك من العناية الإلهيّة حتى أن كما هذان الاسمان ماروني وروماني يتحدان معاً في الأحرف والتهجية. كذلك اهل جبل لبنان منذ كرازة البار يوحنا مارون إلى يومنا هذا، والى آخر الدهور، اتحدوا مع الكنيسة الرومانيّة دون الملكيّة واليعاقبة والنساطره وغيرهم من أهل المشرق».[٢٢]

أمّا الوجدان الماروني، لدى موراني، فيظهر أيضاً كوجدان أمانة يشرحه «حدث مؤسّس» و«أصل مؤسّس».[٢٣] هذا التمركز حول الأمانة، يندرج لديه في سياق ما أثبته الدويهي، وهو يشرحه انطلاقاً من كتب الدويهي التاريخيّة: «الوجدان التاريخي [الماروني] هو وجدان ديني، يتمحور حول الإيمان الكاثوليكي؛ وقد اتّخذ هذا الإيمان شكلاً تاريخياً، حضارياً يقوم على الأمانة للإيمان وللكنيسة الرومانيّة (...)».[٢٤] وهو يمتدّ أيضاً، لدى موراني، ليشمل الأمانة لجبل لبنان.[٢٥]

ويشرح موراني «الأصل المؤسّس» و«الفعل المؤسّس». فالفعل المؤسّس هو «(...) أساس تاريخ ومنه تفسّر كلّ الأحداث [ينقل هنا عن الدويهي في أصل الموارنة]: بشفاعة [يوحنا مارون] لهم [الموارنة] الآن ألف عام منصانين ومستمرين على هذه الكنوة، وعلى الدّيانة المهذبة التي تلمذهم بها البطرك يوحنا (...)».[٢٦] أمّا الأصل المؤسّس أو الحدث الأساسي فكان الهجرة من سوريا إلى لبنان للحفاظ على الإيمان والحريّة.[٢٧]

٢٢- المرجع السابق، ص١٨٧.
٢٣- راجع، موراني، ص١٢.
٢٤- المرجع السابق، ص٢١.
٢٥- المرجع السابق، ص٢٦.
٢٦- المرجع السابق، ص٢٩.
٢٧- المرجع السابق، ص٥٤. ولا بد من الإشارة إلى أن موقف الكاتب من الأرض لا يأخذ عنده أي منحى قومي انعزالي، لأنه في نص آخر ينقل الأرض إلى مستوى الرسالة في اعتباره المارونيّة صارت أرضاً، أي أن أرض لبنان هي منطلق وليست غاية في حدّ ذاتها. راجع: نصه بعنوان: «من أرض المارونيّة إلى مارونيّة الأرض» (ص٦٣-٧١).

وموراني متّفق مع الدويهي على أنّ الوجدان الماروني هو وجدان مرتكز على التأكيد على الهويّة الذاتيّة والأمانة للماضي[٢٨] مع البقاء منفتحاً على الأحداث التي يتقبّلها شرط أن لا تُخرجه هذه الأحداث عن حدود الأمانة.[٢٩] أي أنّ هذا الوجدان قادر على التأقلم مع الأحداث الجديدة التي تلوح له كالعصرنة مثلاً والنهضة العربيّة وإدخال جبل لبنان في الدولة اللبنانيّة: بهذا المعنى، ليس الوجدان الماروني وجدان عزلة بل انفتاح والبرهان على ذلك العلاقة بروما بكلّ معناها الحضاري.[٣٠] لهذا الانفتاح، لدى موراني، معنى خاص؛ إنّه «روح رسالة» تعطي هذا الوجدان بعداً ديناميكياً.[٣١]

فالوجدان الماروني مرتبط أبداً بقطبين لا يتنافيان: الأمانة للماضي والانفتاح على المستقبل بروح الرسالة. إذن الوجدان الماروني هو وجدان ذو مستقبل تاريخي[٣٢] ينطلق من فعل تأسيسي ومن أصل تأسيسي؛[٣٣] الأول يعطي الوجدان تجذّره والثاني يعطيه انفتاحه انطلاقاً من هذا التجذّر، هنا يبدو معنى الانعزال على الطريقة المارونيّة الذي يستنتجه موراني من كتاب الدويهي «تاريخ الأزمنة»، الذي يرى فيه أنه تأكيد الدويهي على ما يلي: «إنّ للشعب الماروني مكاناً خاصاً في تاريخ الأزمنة».[٣٤]

يبقى علينا أن نرى الآن كيف يُظهر واكيم مبارك الوجدان الماروني. فهو على عكس الدويهي وموراني، يظهر الوجدان الماروني، أنه ليس وجداناً ديناميكياً بالمعنى ذاته، إنّما وجداناً ثابتاً بكونه يرتكز على ثوابت متينة من دون أن يقود هذا إلى الجمود. هذا الوجدان، في نظره، مقيم في «ثوابت المارونيّة في ذاتها».[٣٥] «والثوابت المارونيّة يمكن قسمتها إلى فئتين. الواحدة تتعلّق بالأصول والأخرى بمكتسبات التاريخ. ومع ذلك فللاثنتين ذات الاعتبار نظراً إلى الوجدان الجماعي الذي يحمله الموارنة (...)».[٣٦]

٢٨- المرجع السابق، ص١١.
٢٩- المرجع السابق، ص٢٣.
٣٠- المرجع السابق، ص٢٨-٣٠، ٤٠.
٣١- المرجع السابق، ص٤٢.
٣٢- المرجع السابق، ص٣٦.
٣٣- المرجع السابق، ص٦٥.
٣٤- المرج السابق، ص٧٦.
٣٥- Youakim Moubarac, Maronites au présent, Paris 1991. Texte cité dans Youakim Moubarac, Les dossiers H créés par Dominique de Roux. Lausanne-Suisse 2005.
٣٦-المرجع السابق، ص٤٤٩.

الثوابت العائدة إلى الأصول لها سمات طبيعة الكنيسة المارونيّة وهي خمس: كنيسة رهبانيّة تعود إلى مارون الناسك شفيع هذه الكنيسة؛ كنيسة بطريركيّة رئيسها الأول، بحسب التقليد، يوحنا مارون (ثابتة هي بالطريقة نفسها مؤسِّسَة كالنسك)؛ كنيسة أنطاكيّة بجذورها في التسلسل الرسولي الأنطاكي البطرسي؛ كنيسة سريانيّة وهي سمة خاصّة بالأصل الشعبي للمارونيّة؛ وأخيراً كنيسة خلقيدونيّة.[٣٧]

أمّا الثوابت العائدة إلى مكتسبات التاريخ، فهي أيضاً خمس: الكنيسة المارونيّة هي أساساً لبنانيّة من دون أن تأخذ هذه التسمية «معنى قومياً»؛ لبنان للموارنة هو أرض مصيرهم أو «مقدسهم الداخلي»؛ كنيسة متّحدة بروما من دون أن تكون بابويّة، «رومانيّتها (...) تشدّد على خصوصيّتها في الجماعة الكاثوليكيّة، بشرط، طبعاً، أن تمارس كلّ حقوقها ككنيسة ذات حكم ذاتي»؛ كنيسة الانثقاف العربي من منطلق اختيار وليس كمعطى مفروض عليها؛ كنيسة الحداثة، وأخيراً كنيسة الشتات.[٣٨]

ويضاف إلى هذه الثوابت المارونية بُعد غير منظور للوجدان الماروني، يظهر في تاريخ من صراع مستمر مع التدخّلات الأجنبيّة التي لم تنجح يوماً بإخضاع هذه الكنيسة كما يتضح من السنوات الأولى لتأسيسها وحتى الزمن الحاضر، وهو الأمر الذي سمح لمبارك بالقول: «(...) الحرب عجّلت المصير الشخصي الذي كنت قد تصوّرته وأعمال زمن الحرب هذه حملتني على مواجهة الزمن الماروني بالحدّة التي تليق لا بما تمليه آثار العلم، بل ما تمليه أعمال الصراع (...)».[٣٩]

من كل ما تقدم في موضوع الوجدان الماروني، يُظهر لنا أنّ الموارنة واعون تاريخاً خاصّاً مؤسِّساً على الأمانة منذ البدء وخلال الأحداث المتلاحقة لتاريخهم ككنيسة وليس كإتنيّة أو ككنيسة قوميّة. وهنا نرى بوضوح أنّ هذا الوجدان يحدَّد، مرّة جديدة، بالأمانة للإيمان وللكثلكة وللبنان كأرض «الأصل المؤسّس» الذي يحض على الحرية ويشجّع على الرسالة.

مع ذلك، فهذه السمات الأخيرة للوجدان تطرح السؤال التالي: بأي معنى تحتفظ

٣٧- المرجع السابق، ص٤٤٩-٤٥١.
٣٨- المرجع السابق، ص٤٥١-٤٥٤.
٣٩- Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne T.I/V.1, p.XXIV.

هذه الخاصّيات بتجانسها عندما تجابه بمعطيات التاريخ؟ لقد أشرنا في ملاحظاتنا المبدئيّة أن كل محاولة لكتابة تاريخ الموارنة عليها أن تحترم التوازن بين الوجدان والوثائق وإلا كان محكوم عليها بالفشل. ثمّ إنّ معطيات الوجدان هذه سوف نجابهها بالمعطيات التاريخيّة، مع التنبّه إلى ضرورة التخلّص من ادّعاء التشديد على التاريخ وفي الوقت عينه على الدفاع المفرط عن الذات. هذه المعطيات سوف تُدرس لاحقاً تحت عناوين الهويّة الأنطاكيّة، والكاثوليكيّة، واللبنانيّة للموارنة.

١.٤.٢. الهويّة الأنطاكيّة والكاثوليكيّة للموارنة

الموارنة مدينون بتسميتهم لناسك اسمه مارون[٤٠] († قبل ٤٢٣) عاش قرب مدينة قورش على المنحدر الغربي من الأمانوش.[٤١] ومن المرجّح أنّ يوحنا الذهبيّ الفم كتب إليه من منفاه في القوقاز[٤٢] سنة ٤٠٥؛ إنّما من المؤكّد أكثر أنّه هو المقصود، مع أتباعه، في «التاريخ الديني» لتيودوريطس أسقف قورش.

في نظر تيودوريطس، كان مارون المؤسّس لنوع من الحياة النسكيّة، عندما يتكلّم في تاريخه على معلّمَين روحيَّين كبيرين: مارون ومارسيان، وعلى أعمالهما وتلاميذهما، وقد اتّبع كلّ منهما شكلاً خاصّاً للحياة الدينيّة. أسّس مارسيان حياة رهبانيّة في أفاميا في القرن الرابع والخامس، بينما أسّس مارون الحياة النسكيّة في العراء.[٤٣]

تيودوريطس لم يعرف مارون شخصياً[٤٤] لكنّه كان على علاقة بهؤلاء النسّاك يوم كان أسقفاً على قورش. ويخبرنا التاريخ أنّه قضى قليلاً من الوقت في أحد هذه الأديرة، ومن المرجح عند المارسيانيّين. ونجد أن مارون لم يكن فقط البادىء بهذا النوع من الحياة في العراء، بل المؤسّس والمنشّط لهذا النوع من النسك[٤٥]: «هو الذي غرس لله البستان الذي يزهر اليوم في منطقة قورش».[٤٦]

٤٠- كتّاب مثل فالونيه يعتقدون أن هذه الشخصيّة هي أقرب إلى الشخصيّات الميتولوجيّة. راجع، Valoignes, p369.
٤١- راجع، Janin, p.454.
٤٢- راجع، Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne... T.I/V.1, p.195.
٤٣- راجع، Naaman, p.23.
٤٤- المرجع السابق، ص١٣٤.
٤٥- المرجع السابق، ص١٣١-١٣٢.
٤٦- المرجع السابق، ص٥٩.

ثمّ إنّ مارون هذا، وفي وقت قصير، أصبح المعلّم الروحي لمجموعة ضئيلة من التلاميذ ولسكان الجوار. يقول تيودوريطس: «أعطاه الله ملء موهبة شفاء الأمراض (...) لكنّ مارون (...) لم يكن يشفي أمراض الجسد فحسب، بل النفس أيضاً (...)».[٤٧] ووصل تعلّق الناس به بعد موته (حوالي ٤٢٣) إلى حدّ أن بعضهم كان يرغب في أن يحتفظ، ولو بالعنف، بجسده المودَع في مُصلّى بعيداً عن قورش، ومن المحتمل بعيداً عن أفاميا أيضاً.[٤٨]

ومن المتوقع أن موت القدّيس قد أدّى إلى خلق دير وجماعة مؤمنين قائمين في جوار هذا الدير.[٤٩] تختلف المصادر التاريخيّة حول تاريخ تأسيس الدير، وهي في غالبيّتها من مصادر إسلاميّة أو يعقوبيّة أو ملكيّة.

الشهادة الأولى لتأسيس الدير صدرت عن الملكي أوتيخا أو سعيد بن البطريق (٨٧٧-٩٤٠) بطريرك الإسكندريّة الذي كتب «أنّه كان في أيام مرسيان ناسك اسمه مارون كان يقول أن في السيد المسيح طبيعتين وإرادة وقدرة وأقنوم (...). غالبيّة الذين اتّبعوا إيمانه وتحلّقوا حواليه هم سكان حماه وقنّسرين وعواصم (...). الذين يتبعونه ويعترفون بإيمانه يدعون موارنة (...). عند موت مارون بنى سكان حماه ديراً في حماه أسموه دير مارون (...)».[٥٠] هذه الرواية أثبتها المسعودي (٨٩٣-٩٥٦) في تاريخه.[٥١] مع ذلك، فنصّا أوتيخا والمسعودي صدرا عن المؤرّخ العربي أبو الفداء الذي، في «تاريخه الشامل» كتب أنه «في السنة الثانية لملك الأمبراطور مارسيان (٤٥١-٤٥٧) بنى هذا الأخير دير مار مارون في حمص».[٥٢]

وفي نظر نعمان، إن نصّ أبو الفداء هو الأول الذي يحدّد القرن الرابع كتاريخ لتأسيس هذا الدير. ويعتقد نعمان أيضاً،أن هذا التاريخ يُظهر عنصراً مهمّاً لكن مُتنازَع فيه في نصّ ابن البطريق الذي يربط هذا الدير بطائفة من الهراطقة تتبنّى إيمان راهب هرطوقي

٤٧- المرجع الساق، ص٦٢.
٤٨- المرجع السابق، ص٦٣.
٤٩- راجع، Valognes, p.370
٥٠- Suermann, p.41.
٥١- المرجع نفسه.
٥٢- مذكورة عند: Naaman, p.1.

يدعى مارون.[٥٣] وبالرغم من هذا الإختلاف، يرى نعمان في نصّ أبي الفداء مصدراً هاماً يدلّنا على أرثوذكسيّة هذا الدير[٥٤] ورهبانه وأتباعه. فإذا كان الامبراطور سمح ببناء هذا الدير، فهذا لم يكن ممكناً إلاّ بشرط أن يكون رهبان هذا الدير خلقيدونيّين.[٥٥] وإذا كان مارسيان قد سمح ببناء هذا الدير فهذا لم يكن ممكناً لو لم يكن الوجه المركزي للخلقيدونيّة هو تيودوريطس القورشي. بهذا التنسيق، يعيد نعمان بناء الدير إلى تيودوريطس القورشي كتطوّر منطقي للدفاع عن خلقيدونيته.[٥٦] أخيراً إذا كانت كلّ هذه المعطيات مقبولة، كان نعمان على حقّ في أن يؤكّد أنّ مكان هذا الدير لا يمكن أن يكون في حمص كما اعتبره أبو الفداء، بل في أفاميا التي كانت مركز اتحاد رهباني متعلّق بسلطة دير مارون قرب أفاميا، كما تدلّ رسالة هؤلاء الرهبان إلى البابا هرمزداس سنة ٥١٧[٥٧].

هذا يعني أن رهبان «بيت مارون» أو «دير مارون» قد لعبوا دوراً في مجمع خلقيدونيا. في نظر نعمان، يمكن الاستدلال بسهولة على هذا الأمر لأن تيودوريطس كان «أسد خلقيدونية» أو «زعيم الأرثوذكسيّة في خلقيدونية». فهو الذي، بلاهوته، سيؤثر في إعداد الصيغة العقائديّة للمجمع.[٥٨] ثمّ وبسبب صداقته الحميمة لدير «بيت مارون»، اشترك الرهبان في المجمع. على كل حالّ، هذا ما تُظهره رسائل رهبان بيت مارون إلى البابوات في هذه الحقبة. وهذه المشاركة يشهد لها التحليل الدقيق لهذه المرحلة الذي قام به سوارمان بخاصّة أن هذا الأخير يسند فكرة نعمان في أنّ هذا الدير كان المترئّس على قسم من الأديرة في سوريا.[٥٩] وبسبب تبادل الرسائل بين الدير والبابوات، نرى أن هذا المجمع يظهر في دفاع البابا لاون وصيغته الكريستولوجيّة لدى الرهبان. في نظر سوارمان (Suermann)، هذه الرسائل هي الأولى وأقدم المصادر المارونيّة في تاريخ هذه الطائفة، وبفضلها نحصل على معطيات عن بدء العلاقة بين الموارنة والبابويّة[٦٠]، علاقة دفع الموارنة ثمنها فيما بعد ٣٥٠ شهيداً.

٥٣- الجدل عن نشؤ الدير وموقعه راجع، Suermann, p.41-72.
٥٤- Naaman, p.112.
٥٥- المرجع السابق، ص١٢-١٤.
٥٦- المرجع السابق، ص١١٦.
٥٧- المرجع السابق، ص١٧-١٨.
٥٨- المرجع السابق، ص١٠٠-١٠٦.
٥٩- راجع، Suermann, p.110.
٦٠- المرجع السابق، ص٧٣، ٩٤-٩٩.

مع ذلك، وبالرغم من تلميحات سوارمان إلى رسائل الموارنة إلى البابوات، يبقى أنّ هذه الرسائل لا يمكن أن نعتبرها كحجّة لما سمّي بالأرثوذكسيّة الدائمة للإيمان الماروني ولا كعلامة محسوسة بملء اتّحادهم بروما. على كلّ حال، سنعود إلى هذا الموضوع عند عرض قضيّة كاثوليكيّة الطائفة المارونيّة.

لكن، وقبل أن ننتقل إلى موضوع نشأة البطريركيّة المارونيّة، علينا أن نلقي نظرة على وضع الموارنة بعد خلقيدونية. يكتب فالونيه (Valognes): «في بدء القرن السادس، كان الموارنة هدفاً لليعاقبة (...) ذكر مذبحة ارتُكبت سنة ٥١٧ على يد الإمبراطور أنسطاسيوس، بوحي من اليعاقبة، ذهب ضحيتها ٣٥٠ [راهباً مارونياً]؛ لا تزال الكنيسة المارونيّة تعيّد لهم. والسلطة البيزنطيّة التزمت، منذ الامبراطور يوستينيانوس الأول سياسة اضطهادات منظّمة ضد اليعاقبة ووجدت في الموارنة مساعدين أوفياء. والمنازعات الدينيّة أضعفت كثيراً الامبراطوريّة وسهّلت الفتح الفارسي (٦١١-٦١٩). فقرّر الامبراطور هرقل نشر عقيدة كريستولوجيّة توفيقيّة مسمّاة «الإرادة الواحدة» تعترف في المسيح بطبيعتين إنما بإرادة واحدة. فباءت هذه المحاولة بالفشل. ويوم أُدينت نهائياً سنة ٦٨١ في مجمع القسطنطينية الثالث، لم يبقَ منها آنذاك سوى ذكرى فقط. إنما كان لها نتائج مهمة ومستديمة على مصير الموارنة، فهي ستضعهم بدورهم مباشرة ضدّ السلطة».[٦١]

حتى في أثناء المجادلات بين الموارنة واليعاقبة، فإن تبادل الرسائل بين الجماعتين يُظهر أن الموارنة كانوا يُدعَون بيت مارون أي لم يعودوا ديراً بسيطاً بل جماعة تُدعى بيت مارون.[٦٢] والمعطيات التاريخيّة تُعلمنا أن رهباناً عديدين قد تجمعوا حول مارون ومن ثم تبعهم شعب غفير. مع ذلك فالرسائل بين الموارنة واليعاقبة تلقي ضوءاً على وضع بدأ فيه نوع من المجتمع يتشكّل حول الدير.

وتطور الصراع اليعقوبي أدى إلى ظهور وضع جديد، وهو انشقاق الكنيسة الملكيّة التي كان الموارنة جزءاً منها. وظهرت الأزمة الفعليّة للانشقاق في منتصف القرن السابع بشغور كرسي أنطاكية البطريركي على مدى مئة سنة تقريباً وذلك نتيجة

٦١- Valognes, p.370.

٦٢- راجع، Suermann, p.126, 156, 211.

الصراع حول «الإرادة الواحدة» ومحاكمة البطريرك مكاريوس وعزله في مجمع ٦٨١ وبدء الفتح العربي سنة ٦٣٦، يضاف إليها نتائج اغتيال البطريرك الملكي أثناسيوس سنة ٦٠٩. عندها بادر الموارنة، كما يُظنّ، غداة المجمع، إلى انتخاب بطريركهم الخاص على كرسي أنطاكية[٦٣] وهو، بحسب التقليد، يوحنّا مارون.[٦٤] استطاعة جماعة دير مارون القيام بهذا الأمر للأسباب التالية: إذا كان الموارنة كوّنوا جماعة، وإذا كان تيودوريطس القورشي أصبح محامي الرهبان وبما أنه هو الأسقف المحلّي وأسد خلقيدونية، كما يقال، فهذا يعني أن أساقفة آخرين كانوا ينتمون إلى بيت مارون،[٦٥] وبالفعل ذاته قام تسلسل رسولي وتحقّقت الشروط لإقامة بطريرك.[٦٦]

على أثر هذا الحدث، انطلق الاضطهاد على الموارنة وبدأت هجرتهم نحو لبنان. يتكلّم المؤرّخون على «خروج» بدفعات إلى لبنان (يدافع البعض عن الرأي القائل بأنه كان للموارنة إخوة موارنة في لبنان وأن أحد تلامذة مارون، إبراهيم[٦٧] كان قد هداهم إلى الدين المسيحي، بينما آخرون يظنّون أن المردة هم أجداد هؤلاء الموارنة المُضطَهدين). لكنّ الحدث الحاسم كان هدم الدير بكامله على يد الامبراطور البيزنطي حوالي نهاية القرن السابع على أثر اتّفاق بين هذا الأخير والخليفة المسلم، وساندهما أحد بطاركة اليعاقبة، يقضي بالتخلي عن المردة في الحرب ضدّ خليفة دمشق.[٦٨] وخروج الموارنة باتجاه لبنان انتهى، بحسب فالونيه، عشيّة الحملات الصليبيّة مع نهاية القرن العاشر، وهذا سيشكّل للموارنة منعطفاً حاسماً في تاريخهم.[٦٩]

يظنّ المؤرخون ولا سيما الغربيون أن العلاقة الحقيقيّة بين الموارنة وروما من جهة، والموارنة وفرنسا من جهة ثانية، بدأت مع قدوم الصليبيين. وما القصّة الشهيرة

٦٣- راجع، Janin, p.455. الأسم الأول يبقى مشكوك بأمره، راجع، Suermann, p.280-289.

٦٤- راجع: Michel Breydy, Jean Maroun, Exposé de la foi et autres opuscules. CSCO (498). Scriptores Syri (210): Louvain (Belgique) 1988. P.4.

٦٥- راجع، Suermann, p.254-255.

٦٦- المرجع السابق، ص٢٦٩-٢٧٣.

٦٧- راجع، Harb, p.23 et Heubner, p.19.

٦٨- راجع، Nante, p.44, 49. Cf. aussi Heubner, p. 18-25. الدويهي يفصل بين حادثتي تدمير الدير والقضاء على المردة. الدويهي، ص١٣٨-١٣٩، ١٧٣-١٧٤.

٦٩- راجع، Valognes, p.372.

المدعوّة «عودة الموارنة» إلى الكثلكة إلا وليدة تلك الحقبة كما نقلها غليوم الصوري. بحسب جانان، كتب غليوم أنه «في سنة ١١٨٢[٧٠]، اقترب الموارنة بوحي من السماء من بطريرك انطاكية اللاتيني «أموري»، وأنهم تخلّوا عن هرطقة المشيئة الواحدة وكان عددهم ٤٠،٠٠٠(...)».[٧١] لكنّ جانان يشرح «أنه بعد هذا الرجوع بالجملة، كان لا يزال هناك ضعف إرادة نحو العودة إلى الهرطقة. في بدء القرن الثالث عشر، أُجبر البابا زخيا الثالث على حرم البطريرك لوقا (١٢٠٩). وخلف هذا الأخير، إرميا، الذي حضر المجمع اللاتراني (١٢١٥) وترك روما برفقة كردينال قاصد

٧٠- يعطي البريدي تفسيراً آخراً لهذه الحادثة:

Breydy donne une autre interprétation de cet acte de soumission : « son affirmation (Guillaume) sur la conversion des maronites en 1182 (date qui n'est point explicité dans le texte !), n'est pas un témoignage de visu, puisqu'à cette époque il était réfugié en Europe, suite à des intrigues politiques bien étrangères aux fonctions d'un bon évêque. Cette affirmation donnée dans le Lib. XXII, c.8 de son Histoira belli sacri, contredit d'ailleurs ce qu'il avait écrit au Lib, VII, c.21, sur les habitants du Mont-Liban, à savoir des fidèles (chrétiens) venus à la rencontre des croisés 'ad eos gratulabundi descenderant ut fraternae charitatis dependerent affectum' (...) Le fragement indiqué sur la conversion des Maronites semble être une intercalation ajoutée à la fin du Lib. XXII, c.8, car il commence par les mots : 'Interea, dum regnum pace gauderet', indique à ceux par lesquels commence le chapitre 9. En parlant des 'fidèles syriens' qui reçurent les croisés comme des frères, il ne lui vint pas à l'esprit de prétendre qu'ils étaient des hérétiques adeptes du monothélisme ou d'autres erreurs ! L'acte de soumission que firent les maronites vers 1181 s'explique plus correctement en raison des circonstances qui l'avaient provoqué. En fait, depuis l'élection du pape Alexandre III en 1159, l'Eglise romaine était divisée par la présence de plusieurs antipapes, qui se succèdent jusqu'au concile de Latran 1179. (...) c'est à cette occasion qu'eut lieu la déclaration publique de soumission des maronites au pape légitime ». Jean Maroun, p.2-3.

٧١- Janin, p.455.. وغليوم ينقل لنا واقعة عودة الموارنة إلى حضن الكثلكة على الوجه التالي:

« Sur ces entrefaites, disent les historiens des croisades, pendant que le royaume jouissait [...] d'une paix temporaire (il s'agit de la trêve signée en 1180 par Saladin), un peuple de syriens, habitant la province de la Phénicie, dans les montagnes de Liban près de la ville de Byblos (Djébaïl), subit un grand changement dans sa situation. En effet, après avoir, durant près de cinq cents ans, suivi l'erreur d'un certain hérésiarque, Maron (d'où leur nom de Maronites), et après avoir, séparé de l'Eglise les fidèles, pratiqué à part leurs sacrements, ces syriens, s'étant ressaisis par une inspiration divine, sortirent de leur langueur et allèrent trouver Aiméri, troisième patriarche latin d'Antioche, qui gouvernait actuellement cette Eglise. Ayant abjuré l'erreur dans laquelle ils avaient été trop longtemps et dangereusement retenus, ils *revinrent à l'unité de l'Eglise* catholique, adhérant à la foi orthodoxe, prêts à *accepter et à observer* avec la plus grande vénération les traditions de l'Eglise romaine. Le chiffre de cette population n'était pas peu considérable : il dépassait, disait-on, quarante mille personnes, établies (...) sur les sommets et les pentes du Liban et réparties entre les évêchés de Byblos, de Botrys (Batroûn) et de Tripoli. *C'étaient des hommes courageux, vaillants à la guerre et très utiles aux nôtres dans les graves affaires que ceux-ci avaient bien souvent avec l'ennemi*. Aussi leur retour à la vraie foi causa-t-il aux nôtres la plus grande joie. L'erreur de Maron et de ses adaptes, comme on lit au VIe concile réuni contre eux et dans lequel ils furent condamnés, consiste et consista en ceci : en Notre Seigneur Jésus-Christ, il n'y a et il n'y a eu, dès le principe, qu'une volonté et qu'une opération. A cet article réprouvé par l'Eglise orthodoxe ils en ajoutèrent bien d'autres et de fort dangereux, après qu'ils furent séparés de la communauté des fidèles. *Ayant regretté tout cela, ils rentrèrent, comme nous l'avons dit plus haut, dans l'Eglise catholique avec leur patriarche et quelques-uns de leurs évêques* ». Cité dans Pierre Dib, Histoire de l'Eglise Maronite. Mélanges et Documents (I). Beyrouth 1962. P.46-47.

رسولي فعقد مجمعاً في صور ليعود فيضمّ من جديد الأمّة المارونيّة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة. وجّه البابا إذّاك إلى البطريرك إرميا رسالة يطلب فيها أن يعترف بمشيئتين في ربّنا. وفي القرن الخامس عشر، كان هناك أيضاً موارنة يقولون بالمشيئة الواحدة (...) أما الارتداد النهائي فقد تمّ في القرن السادس عشر بفضل قصادة اليسوعي الشهير إليانو. ومذّاك لم تنقطع هذه الوحدة (...)».[٧٢]

نصّ جانان، الذي هو القصة الأنموذج، لدى الغربيين عن الموارنة، يرتكز على عودة أو اهتداء الموارنة الهراطقة إلى الإيمان الروماني. لكنّ نهاية القصّة متنازع فيها وتُظهر تحريفاً تاريخياً، كما سنرى؛ فقصادة إليانو لم تكن تهدف إلى فحص إيمان الموارنة بل إدخال نتائج المجمع التريدنتيني في تقليد الكنيسة المارونيّة.

فلنتوقّف أوّلاً عند قضية «المشيئة الواحدة» لدى الموارنة. لقد رأينا أن المؤرخين الموارنة كالدويهي مثلاً لم يطرحوا قضية صحة إيمان الموارنة ولا العلاقة بروما، فالقضيّتان، في نظرهم، هما قضية واحدة. من بين الأوائل الذي أُجبر على الدفاع عن صحة إيمان أبناء ملته كان جبرائيل القلاعي. يخبر في حوليّاته، «أنه في سنة ١١٤٥، تسرّبت هرطقة إلى الطائفة المارونيّة على يد راهبين وأن البطريرك لوقا تبنّاها».[٧٣] لكنّ القلاعي يوضح أن هذا البطريرك كان دخيلاً ولم يقبله الشعب. بعد ذلك، التأم مجمع الأساقفة وانتخب البطريرك إرميا من دملصا.[٧٤] وهكذا سافر البطريرك إرميا إلى روما سنة ١٢٠٩ لكي يعالج هذا الوضع. ثمّ «عاد بعدئذ إلى الشرق برفقة الكردينال غليوم الذي كان عليه أن يستقصي عن وضع الموارنة ويأخذ صيغة عن إيمانهم مكتوبة بأيديهم (...) فالبطريرك (...) أمر بعقد مجمع يقرّرون فيه استئصال الهرطقات وطاعة الجالس على كرسي روما. ووقّعت حينها أعمال المجمع (...)».[٧٥] ويروي القلاعي أحداثاً أخرى تسرّبت في نهايتها هرطقات إلى الطائفة المارونيّة.

٧٢- المرجع السابق، ص٤٥٥-٤٥٦.

٧٣- راجع: Antonios Al-'Antourînî, La chronique de Gibrâ'il Al-Qilâ'î. texte présenté et traduit par Youakim Moubarac, Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne... T.I/V.1, p.112-121. Ici p.115.

٧٤- المرجع السابق.

٧٥- المرجع السابق، ص ١١٦-١١٧.

فلو حلّلنا نصوص القلاعي (وهذا ما لن نفعله الآن) لاستطعنا أن نفهم أن الوضع الجغرافي يجب أن يؤخذ بالاعتبار لأن اليعاقبة والملكيين كانوا لا يزالون، في ذلك الزمان، يسكنون المنطقة؛ ما يستنتج منه أن المنطقة لم تكن تحت الولاية القانونيّة ذاتها. يضاف إلى ذلك مدى الجدل الذي دار، منذ القرن الساس عشر، حول المشيئة الواحدة، لدى الموارنة، وما تسبّب لهم من متاعب. تقريباً كلّ الكتابات المارونيّة منذ القلاعي لم تستطع التخلص من هذه المعضلة.[٧٦]

يجب أن نذكر أيضاً أنّ قضية المشيئة الواحدة، إذا ما عزلناها عن اهتداء الموارنة إلى الكثلكة، أو بالأحرى إلى الرومانيّة، بقيت مُريبة. فسوارمان (Suermann) يختم، بنقطة استفهام كبرى، بالتأكيد على المشيئة الواحدة لدى الموارنة.[٧٧] وترتكز حجّته على الأحداث الآتية: وهو أنّ الموارنة، زمن المجمع السادس في سنة ٦٨١، لم يكن لديهم رئاسة[٧٨] خاصّة، وأن هذا المجمع، على غرار سواه من المجامع، انعقد بأمر من الامبراطور؛[٧٩] ويظهر الصراع حول المشيئة الواحدة والمشيئتين أنه لم يكن أزمة بين هرطوقي وأرثوذكسي، بل أزمة قامت داخل الكنيسة بالذات، في المنطقة آنذاك، وبين مؤيد ومعارض للإمبراطور.[٨٠]

وإذا أخذنا بالحسبان ما أكّد عليه بريدي وسوارمان من جهة والقلاعي من جهة، ضدّ رأي جانان (Janin)، استطعنا أن نطرح السؤال التالي: هل كان المقصود في الأساس هرطقة مارونيّة قديمة أم أن موضوع الأرثوذكسيّة المارونيّة شيء له وجه آخر؟

٧٦- راجع: يوسف الدبس، الجامع في تاريخ الموارنة. بيروت ١٩٨٧.
Estephan Douayhi, Argumentation autour de l'origine des Maronites et leur persévérance dans la foi. In: Michel Breydy, Etudes Maronites. Orientalia biblica et christiana (2). Glückstadt 1991. Pierre Dib, l'Eglise maronite. T.I.

٧٧- راجع، Suermann, p. 289 و Valognes, p.370-371.

٧٨- المرجع السابق، ص٢٣٧.

٧٩- المرجع السابق، ص٢٨٨. «جميع المصادر عن تلك الحقبة تظهر (...) أن القضية كانت قضية صراع في قلب الكنيسة الواحدة. فكان هناك أساقفة إراركيين لكن لم يكن هناك إراركية انفصالية».
« (...) Alle Quellen aus dieser Zeit zeigen)...(, dass es hier um eine Auseinandersetzung innerhalb derselben Kirche ging. Es gab einige häretische Bischöfe, aber keine schismatische Hierarchie. »

٨٠- راجع: Mariam De Ghantuz Cubbe, Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Eglise maronite. In : Parole de l'Orient (26/2001). P.3-70.
المرجع محاولة مميزة في عرض تاريخ الموارنة وبخاصة في إبراز شخصية توما الكفرطابي.

والمستغرب في هذا الشأن، أن الدفاع الماروني عن أرثوذكسية الموارنة الدائمة لم يبدأ قبل القرن السادس عشر. والأشدّ غرابة أنه في بعض كتابات الدويهي يتوسّع الدفاع إلى أبعد من قضيّة صحّة الإيمان إلى قضية البطريركيّة والوحدة مع روما. في مؤلَّفه «منارة الأقداس» يكتب الدويهي: «(...) كرسيًّا روما وانطاكية اللّتان، في الوحدة حيث هما موجودتان، يحملان الكنيسة الجامعة»[٨١]. كما يشدّد في مكان آخر على الأوليّة التاريخيّة لأنطاكية وحقّها، مع كنيستي روما والاسكندرية في حكم المسيحيّة: «وحده (بطرس) الذي أنشأ كراسي بطريركيّة، أولاً في أنطاكية ثم في روما والاسكندريّة، كراس ثلاث تحيل إلى الثالوث الأقدس الذي يحكم كلّ الخلائق. وهكذا فالقيّمون على هذه الكراسي عليهم أن يحوزوا على حكم المسيحية في المسكونة».[٨٢]

إن نصوص الدويهي تطرح ثلاثة أسئلة ذات قيمة واحدة: الأرثوذكسيّة والوحدة والسلطة. لو تركنا جانباً الموضوع الأول لحملنا الاثنان الآخران إلى التساؤل عن السبب الذي لأجله طرحهما الدويهي، وهو من القرن السابع عشر.

لا ننسَ أنه منذ مجمع فلورنسا (١٤٣٩-١٤٤٤) أصبح التدخّل الروماني في الكنيسة المارونيّة البديل للسلطة البطريركيّة، كتدخل في سلطة البطاركة المتعلق بها التغيير في النصوص الطقسيّة، وكلّ هذا أتى نتيجة استغلال لقضية أرثوذكسيّة الموارنة.[٨٣] وازداد الوضع دقة مع المجمع التردنتيني (١٥٤٥-١٥٦٣) عندما أعلن البابا غريغوريوس الثاني (١٥٧٢-١٥٨٥) بوضوح عن إرادته بالقيام بتغييرات في الكنيسة المارونيّة وإدخال تعليم هذا المجمع في التقليد الماروني. على أثر هذا الإعلان، ذهب مبعوثا البابا، إليانو وراجيو، إلى لبنان وحاولا إقناع البطريرك بمهمتهما، لكنهما فوجئا برفضه لمطالبهما. أوفد البابا بعثة ثانية برئاسة إليانو وبرونو التي نجحت في إقناع البطريرك الدعوة إلى سينودس في قنّوبين (١٥٨٠). لكنّ بعد عودته إلى روما، أخذ إليانو بالتعرض لإيمان الموارنة. بعد ذلك أتت بعثة ثالثة بقيادة إيرونيموس دنديني فاجتمع سينودس ثان في قنّوبين (١٥٩٦) وأخذ مقرّرات نهضويّة. في هذا الوقت، سنة ١٥٨٤، أسّس البابا

٨١- راجع، Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne .T.I/V.1. P.17.

٨٢- المرجع السابق، ص٢٦.

٨٣- راجع، بطرس فهد، بطاركة الموارنة وأساقفتهم في القرن التاسع عشر. بيروت ١٩٨٦. و Valognes, p.374-375.

المدرسة المارونيّة في روما لتعليم الكهنة الموارنة الذين سوف يصبحون لاحقاً «مرسلين» لدى إخوانهم الموارنة.[٨٤]

وكردّة فعل على تدخّلات الأوساط الرومانيّة غير المناسبة والتي لم تحترم التقليد، التأم سينودس سنة ١٦٤٤ وأخذ قرارات بالعودة إلى التقاليد القديمة للكنيسة المارونيّة منها الحرم لكلّ كاهن شرقيّ أو غربيّ يتجرّأ ويوزّع أيّاً من الأسرار على أي مؤمن ماروني.

في هذا الإطار، سنة ١٧٣٦، التأم سينودس مجمع جبل لبنان المشهور في اللويزه، وقد استعمل بطريقة تكاد أن تكون كاملة نصوص التريدنتيني. إنما قامت مواجهة بين روما وبعض الموارنة الذين أرادوا الإبقاء على التقليد من دون أن يرفضوا صيغة النهضة. غيّر أن هذا المجمع أدخل الكثير على التقاليد الرومانيّة ووضع هذه الكنيسة تحت رقابة الإدارة الرومانيّة المباشرة. وهذا لا يمنع من القول أن هذا المجمع حمل أشياء إيجابيّة، لكنّه لم يحترم تطوّر هذه الكنيسة الداخلي، بل فرض عليها أزمة هويّة عميقة، لا تزال تعاني منها إلى اليوم.[٨٥] سلوك روما هذا كان منتظراً إذ أتى مع بدء إستراتيجيّة تهدف إلى ليتنة الشرقيّين أو ما أسموه «الإتحاد مع روما» (uniatisme) التي بدأت من دون شكّ بالأقرب من روما، أي الموارنة.[٨٦]

من كل ما تقدم نستطيع أن نختم أنّ قضيّة الأرثوذكسيّة المارونيّة يجب أن لا تطرح في ضوء قضيّة المشيئة الواحدة، بل في علاقتها بقضايا الوحدة مع روما وسلطة

٨٤- راجع: Bernard Heyberger, Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la Réforme catholique. Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome (284). Rome 1994.

٨٥- مثلاً بطرس محفوظ يعيد السبب في انعقاد المجمع إلى موضوع صلاحيات البطريرك.
Pierre Mahfoud, Joseph Simon Assimani et la célébration du Concile libanais maronite de 1736. Rome 1965. P.5-9.

٨٦- راجع، جان شرف، البيئة التاريخية لمجمع حراش (١٦٤٤) واللبناني (١٧٣٦). في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦) ص٤٣-٤٦؛ منير خير الله، المجمع اللبناني الماروني والمجامع التي عقدت لتحضيره وتطبيقه. في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦) ص١٦-٣٦؛ يوسف محفوظ، حركة الإصلاح الرهباني قبل المجمع اللبناني وبعده. في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦) ص٥٨-٧٠؛ بولس صفير، المجمع اللبناني في نسختيه العربيّة واللاتينيّة. في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦) ص٤٧-٤٩.
Dib Pierre, L'Eglise Maronite. Du XVIe Siècle à nos Jours. T.III. Beyrouth 1973. Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne.T. I/V1. « Réunir les Eglises orientales à l'Eglise mère en les réformant, voilà le projet des autorités romaines, et de ses envoyés en Orient. Mais cet objectif de réforme va bien au-delà des espérances d'union par le sommet, puisqu'il s'agit de conformer l'homme et la société à un idéal du christianisme qui s'est récemment précisé dans l'Europe catholique ». Heyberger, p.383.

هذه الأخيرة على كنيسة أنطاكية وبخاصّة اللاهوت الكنسي الروماني وتأثيره على لاهوت الكنيسة المارونيّة.

أمّا العلاقة بفرنسا فقد عرفت مرحلتين: الصليبيّة ونظام الامتيازات. في الحالتين يجب التنبّه إلى أن هذه العلاقة كان لها دوماً مدخلاً طبيعياً وهو الاتّحاد الإيماني بروما.[٨٧]

في نظر غليوم الصوري، استقبل الموارنة الصليبيّين «كإخوة» في الإيمان. لكنّ المخيّلة المارونية، وقد يكون لأسباب سياسية، راحت تتكلّم على رسالة من الملك لويس[٨٨] القديس إلى الموارنة يعبّر فيها أن الموارنة يتمتّعون بحماية فرنسا ويعبّر عن فرحه من أنّ الموارنة كانوا دائماً مرتبطين بالكنيسة الكاثوليكية. يواكيم مبارك، في «خماسيّته»، جمع ملفّاً حول تطوّر هذه العلاقة.[٨٩] يخال إلينا أنّ مبارك يؤكّد بهذا الملف أنّه، في هذه المرحلة، استفاد الموارنة من الحماية لكن ليس بشكل مباشر، لأن هدف الصليبيّين يومها كان توفير أمن الحجّاج على الطريق إلى الأراضي المقدّسة وحماية مشاريعهم الاقتصاديّة في المنطقة.[٩٠]

أما المرحلة الثانية من هذه العلاقة فبدأت مع المعاهدة التي عُقدت بين الفرنسيين والعثمانيين. يعرض مبارك أطروحة عامّة يصعب رفضها في هذا السياق وهي مرتبطة بموقع الموارنة والمسيحيين في هذه المعاهدة: «(...) لم يكن التفكير بالمسيحيين مذّاك (في المعاهدة بين فرنسا وسائر البلدان العربية-الإسلامية منذ عهد فرنسيس الأول) إلاّ بالنسبة إلى العلاقات بين فرنسا والإسلام».[٩١] ويذهب هايبرغر أبعد من مبارك في حكمه، عندما يكتب: «بالإمكان عرض تاريخ حماية فرنسيس الأول هذه، إلى ما بعد الانتداب على سوريا ولبنان فهو تدبير دائم

٨٧- راجع، Salibi, The modern , p.121.

٨٨- نقد لهذه الأسطورة نجدها في:
Youssef Mouawad, Aux origines d'un mythe : la lettre de St. Louis aux maronites. In : Bernard Heyberger et Carsten-Michael Walbiner (Hgr.). Les Européens vus par les Libanais à L'époque Ottomane. Beiruter Texte und Studien (74). Beyrouth 2002. P.99-110.

٨٩- راجع، Moubarac, La pentalogie antiochienne . T.I/V.2. p.751-1023. Ici 751.

٩٠- بطرس غالب، صديقة ومحامية. بيروت ١٩٢٣. ص٧٦-٨٩.

٩١- Moubarac, Les dossiers H, p.480.

للسياسة الفرنسيّة. مع الوقت أصبحت وسيلة تدخّل في شؤون الامبراطوريّة لأجل تغليب المصالح الوطنيّة (...) الوجود الفرنسي في الشرق الأوسط هو قبل كلّ شيء تجاري (...)».[٩٢] هذه الأحكام يؤيدها فريق الموارنة المستبسلون في الدفاع عن الحماية الفرنسية.[٩٣]

ثلاثة أمثلة عمليّة كافية للدلالة على صيغة الحماية هذه: تدخّل قناصل فرنسا في انتخاب البطريرك الماروني بعد موت الدويهي كيلا يقوم خلل بين فرنسا والباب العالي[٩٤]؛ الضغط من قِبَل قنصل فرنسا على يوسف بك كرم لكي يترك لبنان إلى المنفى في الجزائر لتجنّب تعكير انتفاضة كرم للعلاقة مع الأتراك؛ كتب يوسف بك كرم: «(...) أجابني القنصل: «إن كنت تريد أن تبرهن عن صداقتك لفرنسا بقبولك الضيافة التي تعرضها عليك في الجزائر، فالامبراطور يقدّم لك حمايته الخاصة. إني أكلّمك من قِبله. كما أنه يعرض أيضاً حمايته الفرنسيّة لكلّ مرافقيك ومواطنيك (...). لقد برهنت دائماً عن احترامك لفرنسا. إذن!؟ لا يجب أن يقال أنّ داود باشا، الممثّل لسلطة السلطان، طُرد من لبنان»[٩٥]. وأخيراً التوتّر بين البطاركة والسلطة الفرنسية، عشيّة إعلان لبنان الكبير والاستقلال، يكوّن مرحلة هامّة يجب أخذها بعين الاعتبار، على حدة.

قبل أن ننتقل إلى لبنانيّة الموارنة، حان الوقت للكلام على الكسب الذي حقّقه الموارنة على الصعيد الثقافي بعد هذا الانفتاح على العالم الروماني والأوروبي. قلنا سابقاً إن مدرسة مارونيّة تأسّست في روما وتربّى فيها طلاب موارنة لكي يعودوا ويتمّموا رسالتهم بين شعبهم. ما اكتسبه هؤلاء الإكليريكيون سيصبح بدء نهضة ثقافيّة في بلادهم وخاصّة في لبنان وجزئياً في سوريا؛ إذ فتحوا مدارس متطوّرة نوعاً ما في البدء؛ بعد مجمع ١٧٣٦، قرّرت الكنيسة المارونيّة إجباريّة التعليم لكلّ

٩٢- Heyberger, p.242-243.

٩٣- راجع: غالب، ص١٦٧، ٢٣٨، ٣٠٣؛ La question libanaise de Paul Noujaim, cité dans Youakim Moubarac, la pentalogie antiochienne/domaine Maronite. T.I : Livre historique. V.2.: Le Liban, la France et L'arabité. Beyrouth 1984. P.751-758 ; Rondot, p.95 ; Salibi, The modern..., p.12.

٩٤- راجع، غالب، ص٢٨٨، ٢٩٥-٢٩٦.

٩٥- Youssef Bey Karam, Mémoire aux gouvernement et nations d'Europe. Texte traduit dans Moubarac, Pentalogie .... T.I/V.1. P.1177-1216. Ici p.1204-1205.

أبنائها، ما أطلق ازدهار مشروع تربوي[٩٦] منه المدرستان الشهيرتان عين ورقه (١٧٩٧) ومدرسة حلب[٩٧] التي أسّسها الدويهي والتي عرفت فيما بعد تطوراً كبيراً في عهد التولاوي سنة ١٦٨٥. وهكذا فهذه المدارس مع مدارس المرسَلين وجامعاتهم ستصبح مراكز للنهضة العربيّة في القرن التاسع عشر.[٩٨]

١. ٤. ٣. هويّة الموارنة اللبنانيّة

بعد عرض هويّة الكنيسة المارونيّة في بعديها الأنطاكي والكاثوليكي، بقي أن نرى هذه الهويّة في بعدها اللبناني، كختام لدائرة وجدانهم. نصّ ليواكيم مبارك يضعنا على الخطّ التاريخي لتفكيرنا: «ولقد لاموا الموارنة أيضاً على أنهم، منذ عهد الصليبيّين، وبخاصّة منذ القرن السادس عشر، قد خدموا مشروع التدخّل الأوروبي وبخاصّة الفرنسي في الشرق وعلى أنهم نظّموا أنواعاً من مدّ جسر سمح لبعضهم أن يتكلّموا في القرن التاسع عشر على «فرنسا المارونيّة» (...) لكن ليس المقصود الكلام على السياسة الفرنسيّة لمسيحيي الشرق التي تقرّر علاقات فرنسا بالباب العالي، بل العكس هو الصحيح. إنه حقّاً بهذه السياسة قام الموارنة بعملهم وبرغم نوايا البعض ومنافع البعض الآخر وخياناتهم، بهذه السياسة جعلوا ما أخذ يبلغ هدفه ويثبّت في القرن العشرين ما كان قد جرى وتكرّس في عهد هنري الرابع. لكنّ الموارنة لم يعملوا آنذاك مع ملك فرنسا ونافاريا، إنما لصالح الأمير فخر الدين مع أمير توسكانا الكبير. وبفضل المساعدة العسكريّة والتجاريّة والثقافيّة لأوروبا الناهضة، الأمير الدرزي (كما كانوا يدعونه) كان على حقّ أن يكون ضد السلطة العثمانيّة وأن ينشر الاستقلال اللبناني من أنطاكية إلى أورشليم (...) كتابع مدين لشريك غير مسيحي لم يتّفق مع الغرب إلاّ ليؤسّس في الشرق، بطريقة أفضل، استقلالاً لا مارونياً بل وطنياً».[٩٩]

٩٦- راجع: Nasser Gemayel, Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1789). 2 tomes. Beyrouth 1985-1987.

٩٧- راجع، Heyberger, p.143 et 543.

٩٨- راجع: Heubner, p.27. و Carsten-Michael Walibner, Oriental contributions to the development of arabac studies in early modern Europe. In: Conference on "Orientalism: Dialogues of cultures". Hrsg. von Sami A. Khasawnih. Amman 2004. P.312-339.

٩٩- Moubarac, Pentalogie anriochienne. T.I/V.1, p.XXV-XXVI.

يفتح نصّ مبارك أفقاً جديداً لتحليلنا يحملنا على التساؤل عن إمكانيّة وجود استراتيجيّة سياسيّة مارونيّة أو أن الأمر كان عبارة عن تعبير شخصي عن تاريخ الموارنة؟ لا هذا ولا ذاك ينطبق على هذا النص إذ المقصود أوّلاً فحص علاقة الموارنة بأرض لبنان ثم علاقتهم بالسلطة السياسيّة الإسلاميّة وأخيراً رؤيتهم للبنان منذ فخر الدين حتى ميثاق ١٩٤٣.

بما يختصّ بالعلاقة بأرض لبنان، يُظهر التحليل السابق أنّ الموارنة نزلوا كلّهم تقريباً في جبل لبنان الذي اعتبروه دائماً كملجأ ونقطة انطلاق، بينما الآخرون لم يفهموا ذلك إلاّ كفعل انعزال. في نظر المفكّرين، أمثال أحمد بيضون: «(...) الموارنة هم لبنانيّون منذ بدء نزولهم في الجبل، وجوهر لبننتهم يكمن في محاولتهم جعل الجبل مستقلاً عن الجوار «الغريب» وأساساً المسلم (...)».[١٠٠] إذا كان هذا الحكم ينطبق على المعطيات، يبقى هناك نقطتان يستحقّان الانتباه في نص أحمد بيضون: استقلال الجبل وانعزاله عن الجوار.

تاريخياً، أصبح جبل لبنان ملجأ المضطهدين ومركز استقلالهم. فقضيّة الانزواء لا يجب أن تُدرس إلاّ من زاوية انزواء الموارنة الذي يعني التأكيد على وجودهم المستقلّ عن جيرانهم الذين يريدون الموارنة من دون تاريخ بينما هم واعون أنّ لديهم استقلالهم الخاصّ. هنا يرتدي الجبل كل رمزيّة المقاومة ضدّ التهديدات الموجّهة إلى وجودهم كطائفة.[١٠١] هذا من جهة. من جهة ثانية علاقتهم بروما وبواسطتها بفرنسا أعطتهم موقعاً مختلفاً عن سائر الطوائف لا سيّما المسيحيّة. هذا لا يعني بأنّهم كانوا في مأمن من الأحداث، لقد كانوا موضوع الأحداث منذ إقامتهم في لبنان. ويرى روندو في الجبل مركز قوّة للموارنة كان يعطي البطريرك قدرة على التخلص من الفرمان الذي يعطيه السلطان للبطاركة كاعتراف منه بتنصيبه بطريركاً.[١٠٢] وهذا وضع لم يُرح السلطان الذي كان يأتي من وقت إلى آخر لاحتلال الجبل. ثمّ إنّ الموارنة يرون في الجبل نقطة انطلاق وانفتاح من حيث سيذهب الموارنة الأوائل نحو أوروبا لكي يرجعوا كطلائع للحداثة في الشرق وكروّاد للنهضة

١٠٠- Baydoun, p.547.

١٠١- راجع، إسطفان الدويهي، تاريخ الأزمنة. بيروت ١٩٧٦.

١٠٢- راجع، غالب، ص٣٠٧-٣٠٨ و. Rondot, p.81

العربيّة. يبقى أن نُبدي ملاحظة أخيرة في هذا السياق وهي أنّ الموارنة، بحسب هويبنر، لم يريدوا يوماً أن يكونوا كنيسة-قوميّة أو أمة مارونيّة؛ لكنّ التاريخ هو الذي أجبرهم أن يسلكوا هكذا: «(...) وجود كنيسة قوميّة كما لدى الأرمن لم يرد إطلاقاً في تاريخ هذه الجماعة. أكثر من ذلك يظهر تاريخها أنها جماعة ذات قدر تاريخي كان عليها أن تعمل كأمة ذات إرادة مستقلة (...)».[١٠٣]

مع ذلك ففكرة الاستقلال «عن الجوار الغريب» تستحقّ عرضاً عامّاً وملخّصاً لعلاقة الموارنة بهذا «الجوار الغريب» الذي يتطابق مع الإسلام، في نظر بيضون. ومن دون أن نقف على حدود الإطار الطائفي الذي يبسّط التاريخ إلى مستوى بسيط من التناقض المسلم/المسيحي، من الضروري توسيع الأفق والنظر إلى وضع الموارنة منذ أن انتموا إلى هذا الجوار الذي كان مسيحياً والذي اضطهدهم بسبب الفروقات العقائدية، ثمّ المسلم حتى ولو أنه لم يمارس ضدهم تنكيلاً واضحاً ومبرمجاً.

أما نقطة انطلاق اللقاء بين الموارنة والمسلمين تعود إلى عهد معاوية ثمّ عبد الملك ما بين ٦٧٨ و ٦٨٨ م. الذي أجبر الجراجمة على هجرة بلادهم إلى وراء سوريا الشماليّة، بينما الذين من بينهم بقوا في لبنان فقد امتزجوا بالموارنة الذين ورثوا عنهم الميل إلى المقاومة والثورة.[١٠٤]

اللّقاء الثاني بين الفريقين تمّ غداة رحيل الصليبيّين ووصول المماليك. وشاءت سخرية القدر أنّ أحد سلاطين المماليك وجد ملجأ في دير قنوبين وعوناً لدى الإقطاعيين الموارنة في بشرّي.[١٠٥] في هذا الوقت، قامت حملة مملوكيّة كان هدفها الدروز والشيعة والنصيريّة وبخاصّة الشيعة انتهت بإبادة جماعيّة شيعيّة بواسطة فتوى لابن تيميّة.[١٠٦] بالنسبة إلى الموارنة، فتحت هذه الأبواب للتوسّع نحو كسروان وكانت مناسبة لأول لقاء فعلي مع الدروز.[١٠٧]

١٠٣- Heubner, p.24.

١٠٤- راجع، Antonios Al-'Antourînî, La chronique de Gibrâ'il Al-Qilâ'î, p.113.

١٠٥- راجع،. Valognes, p.374

١٠٦- راجع الفصل عن الشيعة.

١٠٧- راجع،.Dib, L'Eglise Maronite, T.II, p.169

لكنّ نفوذ الموارنة ازداد زمن العثمانيين عندما استلم البطريرك الماروني الإدراة المدنيّة لطائفته. لكنّ هذا الامتياز لم يضمن للموارنة حماية مستمرّة لأنّ التاريخ يدوّن الأوقات التي هدّد الأتراك فيها هذا الاستقلال. وفي هذه الظروف، بدأ الموارنة يتعاهدون مع الدروز. والعلاقة المباشرة بين هذين الفريقين تمّت بتحول بعض العائلات الأميرية من الدرزيّة إلى المارونيّة. أشهر هذه العائلات كانت عائلة شهاب. حتى أنّ مشروعاً مشتركاً برز على عهد الأمير فخر الدين الثاني (١٥٧٢-١٦٣٥).[١٠٨] مساهمة الموارنة في مشروع فخر الدين كان في البدء سياسياً وعسكرياً ثمّ ثقافياً كان روّاده تلامذة المدرسة المارونيّة، الذين منهم جرجس عميره، البطريرك فيما بعد، الذي فوّضه فخر الدين لدى دوق توسكانا. «فيما بعد، أيضاً، يكتب مبارك، عندما بلغ مشروعه الإستقلالي انحطاطه، تحت ضربات الباب العالي الذي سيأمر أخيراً بتصفيته في الأستانة، أقنع أصدقاؤه المسيحيون البابا بأنّه مستعدّ لقبول العماد إذا نال من الغرب مساعدة فعّالة ضدّ العثمانيين (...)».[١٠٩] ومن جهتهم رأى الموارنة دائماً في تحالفهم مع فخر الدين نواة نشأة الكيان اللبناني الذي كان الجبل في عهد الأمير الأنموذج الأوّل له.[١١٠]

من جهة ثانية، فالولاء الماروني للأمير الدرزي[١١١] سيَقوى على عهد بشير الثاني (١٧٨٩-١٨٤٠). في عهد هذا الأمير، ستظهر غاية السياسة المارونيّة التي أرادت أن تضع حدّاً للإقطاعيّة وإقامة المساواة بين اللبنانيين كمصدر واحد للحكم. أخذت البطريركيّة على عاتقها القيام بخطوة المطالبة بالمساواة، إذ أقدم البطريرك والأساقفة الموارنة بعد إعلان الدولة العثمانيّة «لخط كلخانة» إلى رفع عريضة إلى الباب العالي يطالبونه القيام بإصلاحات جذريّة في جبل لبنان وتحقيق المساواة بين الأطياف المختلفة وخاصة المسيحيين برفع كل محظور عنهم من حقوق.[١١٢]

١٠٨- راجع الفصل عن الدروز.

١٠٩- Moubarac, Pentalogie antiochienne. T.I/V.2, p.1032.

١١٠- ليرى أحمد بيضون، الذي يدافع عن الأطروحة القائلة بأن ولادة الفكرة الوطنيّة بدأت مع الدولة، أن في هذه الحقبة قام زواج وهمي بين الجماعتين وكان الأمير فخر الدين وسيطاً شكلياً بين الجماعتين. راجع.، Baydoun p.561-562

١١١- راجع، Dib, l'Eglise Maronite. T.II.

١١٢- راجع الفصل عن الدروز. في موضوع قرار «خط كلخانة» راجع: محمد فريد، تاريخ الدولة العليّة العثمانية. بيروت ١٩٧٧. ص٢٥٠-٢٦١. وعن نص عريضة البطريرك والأساقفة إلى الباب العالي، راجع: إيليا حريق، التحوّل السياسي في تاريخ لبنان الحديث. بيروت ١٩٨٢. ص٢٠٨-٢١٠.

لكن بزوال الإمارة، قسّم لبنان إلى قائمقاميتين الواحدة درزيّة والثانية مارونيّة. بالرغم من هذا الوضع، راح الموارنة إلى أبعد من ذلك فثاروا ضدّ مشايخهم. وكانت هذه الثورة قد بدأت منذ الميثاق الذي عقد على مذبح مار الياس في أنطلياس والذي ضمّ الطوائف اللبنانيّة وكانت نتيجته ولادة عامية أنطلياس سنة ١٨٢٠[١١٣] وبعد ذلك ونتيجة لإقرار الخط الهمايوني سنة ١٨٥٦ تجدّدت ثورة الفلاحين سنة ١٨٥٨ لوضع حدّ للمقاطعجية. وساند الثورة الإكليروس الماروني حاملين لواء العدالة والمساواة. وكانت هذه الثورة تحضيراً مباشراً لأحداث ١٨٦٠، التي كان الموارنة ضحاياها بالرغم من أنهم فسّروها كنتيجة من نتائج التدخّل الأجنبي في الحياة الوطنيّة.[١١٤]

مع ذلك، ففرنسا نابليون الثالث ساهمت سنة ١٨٦٠ في إقامة «لبنان صغير» في الجبل ذي الأكثريّة المارونيّة،[١١٥] تحت حكم أحد موظّفي الباب العالي وهو مسيحي ولكن غير لبناني. سبّب هذا اعتراضاً مارونياً بخاصّة من قِبل البطريرك الذي شدّد على ضرورة إعادة بشير إلى وظيفته كأمير وكعامل لاستعادة الوحدة. إنّما إقامة المتصرفيّة فرضت الوضع الراهن لسياسة الباب العالي والقوى الغربيّة لكنها أقرت في الوقت عينه مبدأ المساواة بين مكونات الجبل والمناطق الأخرى.[١١٦] هذا الوضع سيمهد لإعلان لبنان الكبير سنة ١٩٢٠.

عند نهاية الحرب العالميّة الأولى، ظهر البطريرك الماروني كرجل الساعة، خاصّة

١١٣- راجع، Valognes, p.378. وكانت العامية قد انطلقت في سنة ١٨٢٠ وامتدت إلى لحفد ومناطق أخرى. ومعها بدأ تراجع احتكار المقاطعجيّة للقرار السياسي كما ظهرت مقولات سياسيّة جديدة كـ «الصالح العام». راجع: Samir Khalaf, Persistence and change in 19th century Lebanon. Beirut 1979. P.43.

١١٤- راجع، Dib, Eglise Maronite, T.II, p.467-526.. وكان قد عقد في دمشق في آذار ١٨٦٠ اجتماعاً حضره أحمد باشا، حاكم سوريا وقائد جيش عربستان، وعبد الله حلبي، شيخ الإسلام، وزهرا أفندي، مفتي سوريا، وشخصيات مسلمة أخرى، قرّروا فيه أنه لا يمكن أن يتساوى المسلمون والمسيحيون، وأن قرار الخط الهمايوني مناقض لروح الإسلام. وفي ضوء هذا الاجتماع أخذ قرار وضع حدّ للمسيحيين في كلٍّ من سوريا ولبنان. راجع:

Toufic Touma, Paysans et institutions féodales chez les druzes et les maronites du Liban du XVIe siècle à 1914. T.1. Beyrouth 1971-1972. P.279.

١١٥- راجع، Salibi, The modern..., p.114. في موضوع نظام المتصرفيّة راجع: رياض غنّام، المقاطعات اللبنانيّة في ظل حكم الأمير بشير الشهابي ونظام القائمقاميتين ١٧٨٨-١٨٦١. دراسة وثائقيّة في تاريخ جبل لبنان السياسي. بيروت ١٩٩٨. ص٥٢٦-٥٣٢.

١١٦- المرجع السابق، ص١١٧-١١٨. يورد الصليبي أنه في بشري قام اعتراض على النظام الجديد.

أن البطريرك الياس الحويك فوّضته الطوائف اللبنانيّة والمجلس الإداري لتمثيل لبنان في مؤتمر السلام في باريس في ٢٧ آب ١٩١٩ كي يطالب باستقلال البلاد. وعند عودته، استقبله الشعب كرئيس دولة.

وعشيّة سفره إلى باريس، جاءت لجنة فوّضها الحلفاء، لجنة كينغ-كراين، تستفتي آراء اللبنانيين بخصوص الانتداب. فعُقد لقاء في بكركي بحضور رجال دين يمثّلون الطوائف الإسلاميّة والمسيحيّة. وعبّر البطريرك عن قناعته، باسم جميع اللبنانيين: «نريد الاستقلال برقابة فرنسا ومساعدتها». هذا ما ردّده أيضاً زعماء وطنيّون آخرون من مختلف الطوائف: «نريد ما طالب به البطريرك حويّك. إنّه الممثّل الوحيد للبنان».[١١٧] بعد عودته، أُخبر بأنّ هناك بعض مناورات ضدّ الاستقلال. «فشكّل للحال وفداً جديداً مؤلّفاً من أعيان لبنانيين برئاسة أسقف ماروني، المطران عبد الله خوري (...) وأرسله إلى باريس للدفاع عن القضية الوطنية (...)».[١١٨]

وهكذا أدّت جهود البطريرك سنة ١٩٢٠ إلى إعلان لبنان الكبير عن يد الجنرال غورو باسم فرنسا والحلفاء. لكنّ السياسة الفرنسيّة بقيت محبّذة لمشروع سوريا الكبرى حيث يصبح الانتداب موحّداً ومباشراً. فلم يَرُق هذا الموقف للبطريرك. وحدث تشويش أفسد العلاقات بين البطريرك والفرنسيين، وبلغ ذروته سنة ١٩٢١ يوم دعا البطريرك الجنرال غورو وعبّر امامه بوضوح على أن الفرنسيين كانوا محبّذين لسوريا الكبرى ويريدون خلق اتّحاد فدرالي يكون لبنان جزءاً منه، وأنهى البطريرك خطابه محذّراً الجنرال من أنه إذا كانت الحال هكذا، فهو مستعدّ لدعوة البلاد إلى ثورة : «(...) ففي البلاد لغط وهمس حول الوحدة السوريّة أو الاتحاد مع سورية. إنك تعلم يا حضرة الجنرال أن اللبنانيين لا يريدون هذا ولا يرضون به (...) فإذا كان قد جاءك قوم مفسدون وقالوا لك أن اللبنانيين قد رجعوا عن رأيهم فلا تصدق ما يقولون. أنا أنطق بلسان اللبنانيين عن بكرة أبيهم فأقول لك إن اللبنانيين لأشد تشبثاً اليوم بالاستقلال منهم في كل زمن مضى. ولئن كان عندك أقل شك في الأمر فباستطاعتي في أربع وعشرين ساعة أن آتيك بالبلاد كلها شهادة

١١٧- فهد، ص١٨٤.

١١٨- Dib, Eglise Maronite, T.II, p.569-580.

وتأمينا. هذا وإن لبنان لم يرضخ يوماً من الأيام لحاكم أجنبي. إن جدودنا وآباءنا ما ارتضوا بهذه البلاد الجرداء ينزلونها معتصمين إلا وهمهم الوحيد حماية حريتهم وحقوقهم فلا تصل إليهم يد الغزاة الفاتحين (...) يا حضرة الجنرال، نحن نثق بكم ونثق بفرنسا لكن يجب أن لا تمتد يد إلى استقلال لبنان وإذا مس يوماً فأنا أؤكد لكم أن البلاد تهب بل تشتعل على مسه احتجاجاً». لكن يوسف السودا أوضح أن الجملة الأخيرة كانت حرفيتها ما يلي: «وإذا مست حفنة من تراب لبنان فأنا - خلال أربع وعشرين ساعة - أشعلها ثورة في البلاد».[١١٩]

هذا التوتّر بين البطريركيّة والفرنسيين في موضوع الاستقلال التامّ تطوّر تدريجياً حتّى ١٩٤٣. كتب الصليبي أنه منذ سنة ١٩٢٩ توضّح من يوم إلى يوم[١٢٠] رفض اللبنانيين للانتداب. وفي سنة ١٩٣٤، دخل البطريرك عريضه في مجابهة مباشرة مع المفوّض السامي الفرنسي بمناسبة أزمة احتكار التبغ. وتحوّلت معارضة البطريرك إلى اعتراض عام في البلاد إذ قام أناس من كلّ صوب، من سوريا حتى لبنان، وأخذوا طريق بكركي ليؤكّدوا على مساندتهم للبطريرك.[١٢١]

وعلينا أن نذكّر أيضاً أنه في سنة ١٩٤١، وعلى أثر خطاب للبطريرك عريضه طالب فيه بحقّ لبنان بالاستقلال، اعتبر هذا الخطاب كنقطة ارتكاز لميثاق ١٩٤٣، وعقد على أثر الخطاب مؤتمر في بكركي جمع ممثّلين عن الطوائف اللبنانيّة. وعن المؤتمر صدر بيان تضمّن مطالب اللبنانيين في ستّ نقاط، أهمّها:

١- استقلال لبنان استقلالاً فعلياً يمكّنه من تقرير مصيره بملء الاختيار.

٢- سن قوانين دستوريّة تكفل الحريّات الخاصّة والعامّة...

٣- تسليم الأحكام فعلاً إلى أبناء البلاد الذين يحملون مسؤوليتها ويقومون بأعبائها.

٤- اعتبار كل عمل تأتيه الحكومة الحاضرة ويكون من شأنه أن يقيّد البلاد إن كان من الوجهة السياسيّة أو الوجهة الاقتصاديّة لاغياً غير معمول به ...

١١٩- يوسف السودا، في سبيل الاستقلال. بيروت ١٩٩٨. ص.٣٨٤-٣٨٦. و٣٥٢.

١٢٠- راجع، Salibi, The modern , p.177.

١٢١- راجع، بطرس فهد، بطاركة الموارنة وأساقفتهم في القرن العشرين. بيروت ١٩٨٧. ص٢٤٢-٢٤٣.

٥- إعلان الثقة بغبطة البطريرك الماروني لتحقيق هذه الأهداف بمؤازرة شخصيات تمثل الطوائف والمناطق اللبنانيّة.[١٢٢]

مع ذلك فالمجابهة بين البطاركة وفرنسا يجب فهمها انطلاقاً من فكرة الحريّة لدى الموارنة من دون أن تهدف إلى قطيعة تامّة مع فرنسا. فهم يشجعون تعاوناً متبادلاً بين البلدين شرط احترام وصون حريّة كلا البلدين. هذا الموقف الماروني جدّده البطريرك عريضه في رسالة أرسلها في ١٥ تموز سنة ١٩٤٥ إلى الرئيس بشارة الخوري يشجّعه فيها على عقد الاتّفاقيّة الفرنسيّة-اللبنانيّة.[١٢٣]

إن إنشاء لبنان الكبير وطريق الاستقلال حرّكا كلّ المكوّنات الدينيّة في البلاد. سنرى مثلاً كيف أن الإسلام الشيعي سيظهر على الساحة السياسيّة بعد أن كان مقصى عملياً إلى الجنوب والبقاع منذ حملة المماليك في القرن الثالث عشر. لكنّ العمل الأكبر للقرار الماروني كان الميثاق الوطني سنة ١٩٤٣ الذي أنهى نظام الأقلّيّات وتقسيم البلاد.[١٢٤] ففي نظر بعض الموارنة، أمثال ضو، تقوم قيمة هذا الميثاق في أنّه يحقّق اتّفاق سلام كان له روايات مختلفة على مدى تاريخ العلاقات بين الموارنة والمسلمين والذي أصبح اليوم الميثاق الوطني.[١٢٥] وفي نظر المسلمين، يعود هذا الميثاق، في تصوّره، إلى الموارنة وبخاصّة البطريركيّة التي خلقت ثقافة ميثاقيّة بعد تاريخ طويل من تجربة الحريّة. إنّها حالة يذكّر بها اتفاق كل اللبنانيين على الاعتراف بأنّ البطريرك الماروني هو المدافع عن استقلال لبنان والضامن له منذ ١٩١٩[١٢٦].

١٢٢- راجع، بيار زيادة، التاريخ الدبلوماسي لاستقلال لبنان مع مجموعة من الوثائق. بيروت ١٩٦٩. ص٦٠.

١٢٣- راجع: Boutros Daou, Histoire religieuse, culturelle et politique des maronites. Beyrouth 1985. « Quoique le Liban jouisse, au point de vue culturel d'une situation privilégiée, ainsi que d'un passé glorieux de lutte pour son indépendance, il est néanmoins un petit Etat, qui ne pourra pas, malgré le courage des ses habitants, se défendre contre l'agression d'une forte puissance. Il a donc besoin que la France et les autres Alliés garantissent son intégrité territoriale et son indépendance, comme après 1860. Mais, si nous demandons à la France cette garantie, il est de toute justice qu'on lui accorde les positions stratégiques qu'elle demande (…) ». P.981.

١٢٤- راجع: Moubarac, Dassier H, p.475. « Au terme de quatre siècle de régime ottoman et de lutte pour la liberté et l'identité, la volonté du patriarche Huwayyik a été de 'bâtir l'édifice national' (…) Il s'agit en somme d'une triple promotion : celle du peuple au dépens des tribus, celle de la nation au-delà des confessions, et celle de l'Etat à l'encontre des féodalités fromagistes ».

١٢٥- راجع: Baydoun, p.280-281.

١٢٦- راجع، هاني فحص، الموارنة في لبنان... حكاية التأسيس والكيان والشراكة. في: الحياة (٢٠٠٤/٣/٤)؛ عباس الحلبي، البطريرك صفير شيخ عقل لبنان. في: النهار (٢٠٠٦/٥/٦)؛ منح الصلح، عروبة البطريرك صفير. في: النهار (٢٠٠٦/٤/٢٣).

فتحقيق الميثاق الوطني هو إظهار هذا التعلّق الماروني بلبنان، تعلّقاً لا مكان فيه لإقصاء الآخر، لكنّه يريد أن يؤكد أن لبنان للموارنة أرض الحفاظ على الهويّة والحريّة، ولكن أيضاً أرض رسالة، كان الميثاق الوطني ثمرتها. هذا لا يتوخّى تهميش دور باقي الطوائف وفرض هويّة عليهم لا يتعرفون على ذاتهم فيها، لكن هذا يدلّ على الصعود التاريخي لهويّة استطاعت أن تصل بالتنوّع إلى أن يكون عامل وحي لبلوغ وحدة ممكنة ومشروع نظام قائم على التعاون في الحياة المشتركة.[١٢٧] وبمقدورنا أن نختم أنّ وجدان الأمانة الذي يحرك تاريخ الموارنة وهو تاريخ شعب يصنع تاريخاً ولا يتلقّاه، قد تحوّل تاريخ عقل خفي أقنع، بطرق خاصة عديدة، كلّ اللبنانيين على القول بأنّ لبنان هو لكلّ أبنائه.

١٢٧- راجع: Georges Corm, Géopolitique du conflit libanais. Paris 1986. P.66-67. « le plaquage de l'identité maronite sur l'identité libanaise, ceci revient au dynamisme maronite qui revient au 5e siècle. Ainsi, le Liban actuel est ' intellectuellement maronite' (…) On ne s'étonnera pas dans ces conditions (où vivaient les autres communautés) d'une omniprésence de la *culture maronite* dans l'historiographie libanaise, qui aboutit pratiquement à bloquer l'identité libanaise sur l'identité maronite ».

٥.١. السُنّة اللبنانيون بين وجدان الوحدة والسلطة والتحوّل الشكلي الخارجي (anamorphose) في المظاهر التاريخيّة للوحدة والسلطة (أو لبننة السُنّة)

في مؤتمر للمحامين العرب عقد في دمشق سنة ١٩٤٤، ألقى رئيس الوزارة رياض الصلح خطاباً حدّد فيه معنى الاستقلال اللبناني. وما يسترعي الانتباه في هذا الخطاب هو التشديد على التوازن، الذي يحترمه اللبنانيون، بين الاستقلال والوحدة العربيّة. وكان المقصود بكلامه هو التطابق بين خيار السنّة للاستقلال في إطار الوحدة العربيّة التي بانت عملياً بإعلان لبنان كعضو في الجامعة العربيّة والنقاط الأساسيّة للسياسة «الخارجيّة»، التي اتبعها رئيس الوزراء منذ إعلان البيان الوزاري الأول، التي تحترم التعاون المفتوح مع البلدان العربيّة. يقول الصلح: «لبنان وطن عربي كما قالت حكومته في بيانها الوزاري الذي اقره لبنان من أقصاه إلى أدناه، وهو أن لبنان وطن عربي (...) لبنان المستقل وقد اعترفتم انتم باستقلاله جميعاً واعترفت به حكوماتكم يذهب معكم إلى المدى الذي أنتم ذاهبون إليه. إن لبنان يذهب في المدى الذي تذهبون إليه أنتم، يريد الاستقلال التام الناجز بحدوده وبكيانه كما اعترفتم انتم به ولكنه يتعاون في العروبة إلى الحد الأقصى (...) إن الوحدة العربيّة (...) افهم منها أن تكون ضمان استقلال كل بلد عربي وجامعة للبلاد العربيّة (...) إنني أفضل اتفاق المسيحيين والمسلمين في دولة مستقلة على إمبراطوريات عظيمة ليست مستقلة».[1]

أبرز خطاب الصلح فكرتين أساسيّتين تتخطّيان الإطار المحدود للعلاقة بين استقلال لبنان والمعنى الذي يُقرّه للعروبة، أي الانضمام إلى سائر البلدان العربية. يتكلّم الصلح على «الوحدة» و«الاتّفاق». تهدف الفكرة الأولى إلى معنى حضور لبنان وسط سائر البلدان العربيّة وإلى ما آلت إليه الوحدة العربيّة (الإسلاميّة) بعد تفتيت العالم الإسلامي وسقوط الوحدة التي سادت نسبياً منذ نشأة الإسلام. ومعنى حضور لبنان متعلّق باستقلاله تجاه سائر البلدان العربيّة والأجنبيّة، مع بقائه متّحداً بالبلدان العربيّة من خلال العروبة. وهذه الوحدة نراها من خلال

١- رياض الصلح، إلى أيّ مدى يذهب لبنان بالوحدة؟ في: النهار(٢٠٠١/٧/١٦).

وحدة اللغة العربيّة والشعور المشترك المجسّد بالتعاون بين مختلف البلدان العربيّة.

أما فكرة «الاتّفاق» فتعود إلى أنّ استقلال لبنان يعطي العروبة معنى وهي أن تكون عروبة الحريّة لا عروبة الهيمنة، كما عبّر عنها رياض الصلح عندما تكلّم على «إمبراطوريّة عظيمة ليست مستقلّة». ولكن «بإمبراطورية ليست مستقلّة» يجب أن نفهم أيضاً الوحدة السوريّة التي كثيراً ما كانوا يتكلّمون عليها آنذاك، والتي، لو تحقّقت، لكانت أدّت، بحسب رغبة الفرنسيين، إلى امبراطوريّة عربيّة تحت انتداب أجنبي. مع ذلك فكلمة اتّفاق تحمل معنى آخر، في الحقل الدلالي السياسي لدى السنّة؛ إنّها تشكّل الكلمة–المفتاح الثانية لهذه السياسة، بعد الوحدة، كما ظهر ذلك وبشكل خاص في اللقاءات التي جمعت بشارة الخوري ورياض الصلح للتباحث في الميثاق الوطني وقيام الدولة بعد تحقيق الاستقلال.

على كلّ حال، يجب توضيح معنى كلمة «اتّفاق» كما جاءت في إطار التفاوض بين هذين الرجلين. هذا التفاوض، الذي تمّ في صيف ١٩٤٣ بين بشارة الخوري ورياض الصلح، يسمح لنا باستخلاص النتيجة التالية كما صاغها المؤرّخ يوسف يزبك والتي تذكر حرفياً الكلمات التي بني عليها اتفاق الخوري–الصلح: «طرح بشارة الخوري هذا السؤال على رياض: هل تعتقد، يا رياض، أنّ اتّفاقنا يمكن أن يحظى بتأييد إخواننا المسلمين وأنهم سيقبلون لبنان كوطن نهائي لهم لا كمرحلة انتقاليّة أو بعبارة أخرى: أنهم لن يتوجهوا بأنظارهم من جديد نحو دمشق كمحط لآمالهم وأحلامهم؟ وقاطعه رياض الصلح قائلاً: إن كان اتّفاقنا صادقاً وشريفاً وبدون غبن لأحد، وحافظاً لكرامة المسلمين، والمسيحيين معاً، مراعياً شعور الفريقين، متضمناً توزيع الحقوق لمصلحة الجميع، على قدم المساواة، أي إذا كان النظام المفروض بنا أن نقيمه، هو نظام عادل ومرن بالنسبة للمسلمين، فأنا لا أكتفي فقط، فيما يتعلق بي، بأن أضمن موافقة إخواني مسلمي لبنان، بل أتعهد بإقناع الحكّام العرب في كلّ بلدانهم، وخصوصاً السوريين، بأن من واجبهم الاعتراف باستقلال لبنان والمحافظة على حدوده الحاليّة، نهائياً أبدياً. وعندئذ يمكننا أن نطوي صفحة الماضي الأليم ونلغي معزوفة «الأم الحنون» ونغمة «الالتحاق بدمشق» وندشن مرحلة جديدة من الوطنيّة (...)».[2]

٢- Rabbath, p.521.

المقارنة بين التعابير في طلب الخوري وجواب الصلح توضح التباين بالنسبة إلى كلمة «اتّفاق» التي استعملها الرجلان. يفهم الخوري «باتفاق» قبولاً نهائياً وخياراً أساسياً للبنان يقوم بهما السنّة ومركزاً لآمالهم وأمانيهم، لا «مرحلة انتقالية» للتعويض المرحلي عن غياب الوحدة الإسلاميّة. في المقابل، يعطي الصلح جواباً عملانياً أو تسوية تكتيكيّة ترى في الوفاق نوعاً من «توزيع الحقوق في صالح الجميع على قدم المساواة» و «فعل عدالة واحترام لعواطف السنّة». وكأن به يقول، أنه يوم يتحقّق هذان الشرطان، يمكن ضمان انضمام السنّة إلى لبنان وإلى الاعتراف به من قِبل باقي البلدان العربيّة وبخاصّة سوريا.

ما ورد في موقف الصلح، يظهر التباين بين الكلمتين «قَبِلَ» و «وافق»، والرباط الوطيد الذي يتخطى الحقيقة الجغرافيّة بين سُنّة لبنان وسُنّة البلدان العربيّة كوحدة مركزيّة مستندة على الاتّفاق والتشاور وكفكرة-حدّ لفهم الذات عند السُنّة. فالاتفاق في مفهوم الصلح والذي يترجم عملياً بالانضمام إلى الوحدة العربيّة يمكن فهمه منذ الآن أنه نوع من اتفاق على توزيع السلطة وإيجاد توازن للقوى بالاستناد إلى الإطار العربي الواسع.

وهكذا يبدو أن هناك علاقة جدليّة في مقولتي «الوحدة والوفاق» في كلام الصلح. فالمقولة الأولى، تهدف إلى تخطّي حدود الواقع الجغرافي الضيق لتصل إلى الجماعة الإسلاميّة الواسعة، في حين أن الثانية تعطي الجماعة في بيئة محدّدة بُعدها وزخمها التاريخيين من خلال السلطة. ويبرز في هذه الجدليّة وجدان السُنّة على أنه وجدان ينتقل بين حدّي الوحدة والسلطة، بشكل أن الواحدة تغذّي الأخرى. هذا ونلاحظ أنّ ارتباط الواحدة بالأخرى يشتدّ أو يرتخي بحسب المراحل التاريخيّة والظروف، وذلك لأن تاريخ السُنّة كان تقريباً تاريخ السلطة التي تفرض الوحدة وتاريخ الوحدة التي تشترط وجود السلطة.

لكن هناك استثناء في هذا التاريخ وهو سقوط الامبراطوريّة العثمانيّة وزوال الخلافة وتضعضع القوميّة العربيّة بصعود الحسّ الوطني العربي لدى البلدان العربيّة المختلفة وظهور الدول-الأمم[٣] التي أنهت الوحدة الجغرافيّة المرتبطة

٣- راجع، رضوان السيّد، الأمة والدولة والتماسك الاجتماعي والسياسي. في: المستقبل (٢٠٠٣/٧/٢٥).

بالسلطة وأقامت مرحلة جديدة قلّصت الوحدة إلى تمني رومانسي صعب المنال.[٤]

وبرز في هذه المرحلة جهد للخروج من الأزمة، لكنه لم يقتصر إلا على تبدّل شكلي خارجي (anamorphose) في وجدان السُنّة وبخاصة لدى سُنّة لبنان في الانضمام إلى المحيط، حيث لم يعد لهم المقام الأول في السلطة وحيث أن الوحدة بطلت أن تكون وحدة شعبيّة متجانسة. وهنا يأخذ فعل «انضم» مكانه الصحيح لدى الصلح، كتعبير عن هذا التوق الرومانسي وعن هذا التبدّل الشكلي الخارجي في وجدان السُنّة. وهو يصف بصورة أفضل حال السُنّة في لبنان عندما دعاهم الواقع إلى أخذ القرار المناسب في شأن الدولة اللبنانيّة. يومها، كان على سُنّة لبنان القيام بعملين في الوقت معاً: تخطّي لعب دور «الحالة-الحاجز» الذي لعبوه في تاريخهم، بحسب باسم الجسر، كقبائل نزلت الساحل اللبناني ليسدّوا الطريق على البيزنطيين ومسيحيّي الجبل إلى البحر،[٥] والقبول بالتعدّد كمكوّن للبنان.

من هنا «فالتبدّل الشكلي الخارجي» الخاصّ بوجدان السُنّة اللبنانيين لا يمكن فصله عن الجهد لإيجاد مكان جديد يضمن لهم السلطة. فبهذا التبدّل والجهد في هدف التعويض هما المدخل الأساس لدرس موضوع لبننة السُنّة اللبنانيين في إطار دراسة ميثاق ١٩٤٣.

هكذا فدراسة وجدان السُنّة في لبنان تبدأ بتوضيح الرباط الداخلي بين الوحدة والسلطة وبتحليل «التبدّل الشكلي الخارجي» الذي طرأ على وجدان السُنّة نتيجة ضياع وحدة الأمة الديني والسياسي والقومي وتنتهي بفهم السعي لإيجاد توازن في السلطة كمدخل أساسي لقبول ميثاق ١٩٤٣.

١. ٥. ١. ١. السُنّة ووجدان الوحدة والسلطة

دراسة العلاقة الجدليّة بين الوحدة والسلطة لدى السُنّة تعود إلى التصور الذي أدى بالسُنّة إلى الجمع بين المسألتين بعرى لا تنفصم. نواة هذا التصور نجدها في

٤- راجع، سليم الحص، محظور الكلام... مذهبياً وطائفياً. في: السفير (٢٠٠٦/٣/٦).

٥- راجع، الجسر، ص٢٨.

الرسالة المحمديّة، بحسب تصور السُنّة المؤيدين لهذا الدمج الجدلي بين المقولتين. فهم يؤسسون قناعتهم على أساس رسالة محمّد التي بدأها مع بدء القرن السابع والتي نقلها إلى مواطنيه الوثنيين في مكّة والتي محورها بكلّ وضوح هذه الوصيّة الأساسيّة: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كُفُواً أحد».[6]

هذه العقيدة هي التي سوف تحدّد مسار المسلمين وسلوكهم في وحدانيّة مطلقة. وبحسب ما تمليه هذه العقيدة لا يستطيع المؤمنون أن يعتبروا العالم، وأن يشعروا ويفسّروا شيئاً وينظّموا مجتمعهم إلا في ضوء هذه العقيدة.[7] لنذكرنّ هذا المقطع من القرآن: «كلّ ما في السماء وعلى الأرض هو له».[8] بدون التشديد هنا على الحقل الذي تفتحه هذه الآية كعقيدة القضاء والقدر؛ نلاحظ أنّ كل شيء ينتظم على الصعيد الإجتماعي، في نظر الإسلام، تحت عنوان وحدانيّة الله.

هذا التداخل بين الروحي والزمني والذي يضمن وحدة الجماعة الدينيّة والاجتماعيّة هو ما سيسمّونه الأمّة، لأن هدف محمّد الأساسي كان، في نظر السُنّة، أن يحقّق وحدة القبائل العربيّة وسط الجماعة الإسلاميّة[9] الجديدة من دون أن تصل هذه الرؤية لديه إلى حدود وحدة في المعنى القانوني والسياسي الذي أخذته كلمة «أمّة» في التفكير الإسلامي في القرون اللاحقة. وصفاً دقيقاً لهذا التداخل بين الزمني والديني لدى السنّة يقدمّه لويس غاردي في كتابه «المدينة الإسلاميّة، الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة»، حين يكتب : «الإسلام هو دين، وهو ليس، بدرجة أدنى، أساساً جماعة، إذ أن الرباط الديني يعيّن لكلّ عضو ولكلّ الأعضاء شروط

٦- ١١٢، ١-٣. راجع، ٢٠، ١٣-١٤.

٧- راجع: Pierre Rondot, L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui. De Dakar à Djakarta. T.2. Paris 1960. P.78-79.

٨- ٢، ١٠٧، ٤، ١١٦؛ ٥، ١٧١؛ ٧، ٤٠؛ ٩، ١٥٨؛ ١٠، ١١٦؛ ١٤، ٦٨؛ ٢٠، ٢؛ ٢٢، ٦؛ ١٨، ٦٤؛ ٢٤، ٤١؛ ٢٥، ٢؛ ٣٤، ١؛ ٣٩، ٤٤؛ ٤٢، ٤؛ ١٢، ٥٣؛ ٤٣، ٨٥؛ ٥٧، ٢، ٥؛ ٨٥، ٩.

٩- راجع: Georges Corm, Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux. Bibliotheques constitutionnelles et de science politique. T.XLII. Paris 1971. P.137-138. Cf. Bertrand Badie, Les deux Etats. Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam. Essai (340). Paris [2]1997. P.42.

ويرى تيلمان ناغل أن استعمال مصطلح الأمة في زمن الرسول كان يرد في خانة تمييز وتخصيص جماعة المهاجرين والطوارق الذين كانوا مستعدين لطاعة محمد. راجع: Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. T.1: Von deu Anfängen bis ins 13. Jahrhundert. Die Bibliothek des Morgenlandes MCMLXXXI. Zürich-Münschen 1981. P.66.

الحياة وقواعدها».[10] تأسيساً على هذا القول يصبح من المستحيل، في الإطار الجماعي، أن لا يأخذ الدين طابعه التكاملي المطلق في مجال «الحياة العائليّة والاجتماعيّة، السياسيّة والدينيّة ؛ (فهو الذي يعطي في) المدينة الأرضيّة الخير المباشر والخير الأبدي لكلّ مؤمن في الحياة الآتية؛ كلّ شيء مُعطى في كلّ شيء (...) بحيث أنّ الإسلام يدخل ويحرّك حتّى أصغر التفاصيل».[11] هذه هي الجماعة الإسلاميّة أي الأمّة.

من حيث المبدأ إذاً تلهم وحدانيّة الله وتحافظ على وحدة الأمّة، وهي التي تقوّي جماعة المسلمين الموحّدة. ففي الإسلام الوحدة والشموليّة يسيران معاً كنتيجة تفرضها الوحدانيّة المطلقة.[12] وهذه المطلقيّة سوف تتحوّل مع الزمن إلى رؤية جامعة للعالم[13] وإلى نظام حُكم.[14]

ويمتدّ مفهوم الوحدة ليزيل التفاوت في حياة الأمّة الداخليّة ويؤسس وعي أعضائها في هذا المجال، فينعدم مكان التفرقة بين الفئات؛ فإرادة المساواة التي تلهم الوحدة تنفي أيضاً كلّ تمييز أو فصل بين الوظائف.[15] ففي الجماعة الكل للكل، والخليفة رئيس الأمّة العامّ، وخليفة النبي ثم خليفة الله بالذات.[16] لأنّه، بحسب الماوردي، هو المسؤول عن الدفاع عن الدّين وعن إدارة العالم. والعلماء يصيغون، باسم الجماعة، قراراتهم، الدينيّة منها والاجتماعيّة والقانونيّة والسياسيّة (قرآن، ٣/٨٥؛ ٢٠/١٠٠؛ ١٨/٥٥؛ ٦/٣٩).[17]

١٠- Louis Gardet, La cité musulmane. Vie sociale et politique. Etudes musulmanes 1. Paris [3]1969. P.193-194.

١١- المرجع السابق، ص١٩٤.

١٢- « En réalité l'aspiration à l'universalisme s'est surtout affirmée dans la période médinoise de la vie du Prophète, celle où la communauté des croyants se développe et où le ' jihad ' (guerre sainte) devient un devoir nécessaire à la consolidation de la communauté (...) ». Corm, Contradiction à l'étude des sociétés multi-confessionnelles, p.140.

١٣- راجع: Hanz Zirker, Der Islam als Religion, Gesellschaft und Kultur. In: Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Hrsg. von Andreas Besteh. Christentum in der Begegnung des Islam (1). Mödling 1994. P. 345-353.
«الدين في فهم المسلمين لا يقوم إطلاقاً على التفكير الفردي ولا على السلوك الفردي، ولا يحصر بأي شكل من الأشكال على الصعيد الروحي الداخلي فقط، إنما يجب تحقيقه على مستوى عالم حياة (Lebenswelt) الإنسان». ص٣٤٧.

١٤- راجع، Gardet, La cité musulmane, p.188.

١٥- راجع، Louis Gardet, Les hommes de l'Islam. Paris 1977. P.61.

١٦- راجع، Cardet, La cité musulmane, p.194.

١٧- راجع، Cardet, La cité musulmane, p.114.

ما بلغ إليه مفهوم الأمة في ضوء عقيدة الوحدة يحتاج إلى توضيح لأنّ محمّد، كما أشرنا، لم يؤسّس مجتمعاً إسلامياً محكماً كما يجب، خصوصاً وأنّ وحدة الإيمان تحوّلت فيما بعد إلى ركن من أركان وحدة السلطة، وفي الوقت عينه، فمحمد لم يضع أساس دولة إسلاميّة، كانت قد ظهرت في مرحلة لاحقة وبصيغ متنوّعة بحسب مصادر التشبه التي تبناها المسلمون من الدول والممالك الأخرى. بين هاتين المرحلتين أيضاً تطوّرت نظرية الخلافة.

لكن قبل التطرق للخلافة والدولة الإسلاميّة، لا بد من إبداء ملاحظات تمهيديّة ثلاث:

١- إنّ المهتمين بدراسة الإسلام، يفصلون بدقّة بين محمد والقرآن والدولة، على الصعيد السياسي. فنزيه أيّوبي مثلاً يوضّح هذا الموقف على الشكل التالي: «تعطي المصادر الأساسيّة في الإسلام (القرآن والحديث) القليل عن أمور الحكم والدولة. ومع ذلك فإن إشكاليّة الحكم كانت في الواقع القضيّة الأولى التي واجهت الجماعة الإسلاميّة مباشرة بعد موت قائدها المؤسس، النبي محمد. وبالتالي ساد التجديد والاستنباط بما يتعلق بشكل الحكم وطبيعته (...)». ويضيف: «لقد نشأ التقليد السنّي في ظل الدولة (...) حتى ارتقت مجموعة مميزة من الاجتهادات إلى مستوى الشريعة نفسها [القانون الديني]».[١٨]

٢- «ثمّ إن السياسة كما يقول برتران بادي، تحدّدت تدريجياً في العالم الإسلامي، بالنسبة إلى ضرورة خلق امبراطوريّة مرتبطة بتحديد إيمان جديد وشروط شموليّة[١٩]».

٣- ويضيف أخيراً «أنّ نشؤ مدينة الإسلام تمّ مذّاك على أساس الإستيراد (...) على غرار الحكومة البيزنطيّة والفارسيّة (و) على اعتماد شرح الفكر الهلّيني [خصوصاً في عهد العباسيين]».[٢٠]

تضعنا هذه الملاحظات الثلاث في قلب إشكاليّة تأسيس الخلافة التي هي تحوّل

١٨- Nazih Ayubi, Political Islam. Religion und politics in the Arab world. London 1991. P.1-2.

١٩- Badie, p.41.

٢٠- المرجع السابق، ص٤٢. راجع: Ayubi, p.120. : « (...) Islam did not give the historical Muslim State its character, on the contrary, the historical Muslim State had, over the centuries, imparted its features on the Islamic tradition (...) ».

ثانوي فيما آلت إليه حال المجتمع الإسلامي بعد موت محمد. سندع جانباً الآن القسم التاريخي لكي نصف المقدمات اللاهوتيّة والاجتماعيّة لمؤسّسة الخلافة التي في يدها السلطة السياسيّة.

يعيد ألبرت حوراني، في كتابه «الفكر العربي»، تكوّين فكرة الخلافة، من جهة إلى نظام الخلقيّة الاجتماعيّة الذي أتى به محمد وكان له ضامناً والذي يُختصر في الحكمة التالية: «جميع المسلمين، مهما كانت ثقافتهم أو أصلهم العرقي أو كانوا مهتدين إلى الدّين قديماً أو حديثاً، هم أعضاء متساوون في الأمّة، لهم ذات الحقوق وذات الواجبات (...)».[٢١] من جهة ثانية، بالإضافة إلى ضرورة إقامة نظام ثابت للسلطة يضمنه الخليفة، الخَلَف الشرعي لمحمد (خليفة الرسول)، «يعتقد السُنّة أنّ سلطة محمّد انتقلت إلى الخلفاء أي الزعماء الذين اختيروا وقُبلوا بحكم وظائف النبي وسلطانه. والسلطة الحقيقية في الأمّة مستقرّة في الله ليس فقط بمعنى أنّه نبع كل سلطة بل أيضاً بمعنى أنّه هو الذي يديرها (...)».[٢٢]

ما ورد في نصّ حوراني الأخير يوضّح لنا منذ الآن المصدر اللاهوتي لتأسيس فكرة الخلافة المرتكزة على التسلسل الوراثي والطاعة أو السلطة.

المصدر الأول لبناء الخلافة نجده في الأنتروبولوجيا الإسلاميّة التي ترى في الإنسان خليفة الله على الأرض كما جاء في القرآن: «سأضع في الأرض خليفة» (٢/ ٣٠).[٢٣] أمّا الاستدلال على الطاعة والسلطة نجده في الآية ٥٩ من السورة ٤ حيث جاء: «يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيء، فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر». والآية ذاتها تنتهي بنوع من ملحق: «من يُطع الرسول فقد أطاع الله» (٤/ ٨٠). من هذين التأكيدين للتسلسل والطاعة تنتج سلطة الخليفة. بناء على هذه المصادر، يختصر

٢١- Albert Hourani, Arabic Thought. In the liberal age 1798-1939. London-Oxford-New York [3]1970. P.3.

٢٢- المرجع السابق، ص٥.
« (...) En tout cas, si la communauté musulmane doit garder ou retrouver sa cohesion traditionnelle, c'est bien à la notion de Califat ou Imâma suprême que devra se référer, au moins globalement, le pouvoir exécutif, qu'il soit morale ou non. » Gardet, la cité musulmane, p.147-148.

٢٣- راجع، Corm, p. 163.
Rotrand Wielnadt, Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie. In: Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Hrsg. von Andrias Besteh. Christentum in der Begegnung des Islam (1). Mödling 1994. P.97-105.

لويس غاردي التطور في بناء الخلافة والسلطة والطاعة في الإسلام إذ يقول: «(...) طاعة الخليفة [أو طاعة الذين يأتمنهم] كلّ مرّة لا يأمر بشيء ضدّ شريعة القرآن، هي طاعة النبي أي طاعة الله. وعندما تُقسم الجماعة يمين الولاء [المبايعة] بين يدي الخليفة، فهذا القسم يربط بالله، لأنه في الأساس الطاعة تتوجّه إلى الله ولا تتوجّه إلى سواه؛ هو وحده له الحقّ الصريح بأن يأمر على الأرض (...)».[٢٤]

بالرغم من هذا الإسناد في فكرة الخلافة، إلا أن أسس مؤسسة الخلافة لم توضع في وقت واحد بل تطوّرت مع ممارسة السلطة وكل مرّة في ضوء التهديد الذي كان يواجه وحدة الجماعة. ولفهم التطور التاريخي لنشؤ الخلافة، يجب البدء باحتدام قضية خليفة النبي حتّى سقوط الخلافة في القرن العشرين.

مع موت محمدٌ (٦٣٢) اندلع موضوع خلافة الرسول وانقسمت الجماعة في الإسلام إلى أحزاب تتخاصم وتتجابه لأجل تعيين الخليفة (النائب) الذي باسم الله يجب أن يكون الرئيس الأرضي للجماعة.[٢٥] في مكّة والمدينة صراع على الخلافة. علي، صهر النبي وابن عمه، أحد أول المهتدين والأحق بالخلافة في نظر مناصريه، لم يستطع بسهولة فرض صفته القانونية كخليفة شرعي للرسول. في حمأة هذا الصراع حزمت جماعة المؤمنين الأول، المؤلفة من محاربي الساعة الأولى، أمرها وحسمت الظفر لشيخ ورع، أبي بكر، الذي كان النبي قد عينه، في زمن مرضه، إماماً يرأس الصلاة في أول حج إسلامي إلى الكعبة.[٢٦]

لكن أبو بكر رفض لقب أمير وخليفة الله لاقتناعه أنّه ليس هناك سوى خليفة واحد لله، هو محمّد. ولم يقبل سوى لقب خليفة النبي معتبراً أن هناك أمير واحد، هو محمد أمير المؤمنين.[٢٧] وشاء أن يبقى خليفة بالمعنى الأول للكلمة، أي من يؤم الصلاة. بكلام آخر، شاء أن يحافظ على المعنى الروحي للخلافة.[٢٨]

٢٤- Gardet, La cité musulmane, p.33.

٢٥- راجع، Nagel, p.81.

٢٦- المرجع السابق، ص٨١-٨٢.

٢٧- راجع، علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم. بحث في أصول الخلافة والحكم في الإسلام. بيروت ١٩٦٦.

٢٨- المرجع السابق، ص١٨٤. راجع أيضاً: : Nagel, p.83. «(...) بعد موت محمد لم يعتمد أبو بكر إطلاقاً هذا اللقب، على الرغم من كونه رأس الجماعة الإسلاميّة، وفعلياً لم ينزل إلى ساحة الوغى مع أي فرقة ضد الكفار. فهو بهذا الأمر لم يستسيغ لعب دور الآمر (...) لم توجد في البدء مقولة خليفة بالمعنى الذي أخذته الكلمة فيما بعد. فهذه لم تظهر إلاّ في السنوات العشر اللاحقة».

إنما نجاح الفتوحات التي رافقها تعدّد مراكز السلطة بين المدينة ودمشق وبغداد دفع بالمسلمين إلى البحث عن مركزيّة الحكم. فأجبروا عندها أن يجمعوا في شخص أبي بكر الخلافة والإمارة؛ فكان هذا الظهور الأول لنظريّة السلطة أو «المُلك» في الإسلام.[٢٩]

وهذه النظريّة سوف تتطوّر في خلافة عمر (٦٣٤-٦٤٦) صهر محمد، «الذي سيصبح المؤسّس الحقيقي للدولة الإسلاميّة، حيث كانت الفتوحات الكبرى في سوريا بما فيها فلسطين، ومصر، السبب لأول للبحث عن تنظيمات ثابتة للقضايا السياسيّة والاقتصاديّة».[٣٠] وشجّع كبار خلفائه، بخاصّة معاوية، على تحوّل عدم الاستقرار إلى انقياد للخليفة. فتوسعت السلطة في الإسلام من سلطة سياسيّة إلى سلطة على النفوس. فالخليفة تزداد سلطته بفضل نفوذه السياسي والروحي على السواء.[٣١] وطبع هذه المرحلة من الخلافة والملك تطوير في بعض قرارات المتعلقة بتنظيم الضرائب والديوان، لكن لم يكن هناك عمل منسجم لبناء دولة ولا رؤى متتابعة للمنافع العامة الكبرى. مع ذلك نجح عمر بإبدال نظام البيعة بنظام الاقتراع.[٣٢]

بعد مقتل عمر سنة ٦٤٦، وقع الاختيار على عثمان، صهر النبي وابن عمه في الخطّ الأموي، فاراد تكريس نظام جديد وإدخال تنظيمات في المجتمع. ولم يستطع فرضها لوفاته بعد سنتين من الملك.[٣٣]

أخيراً انتخب علي خليفة على المسلمين، فكان رجلاً شجاعاً انّما متردّد. ولم يستطع تجنّب الصراعات الداخلية الكبرى التي كلّفته حياته ومزّقت الجماعة إلى شيع.[٣٤]

في الواقع، هذا النظام الظاهر للسلطة مع الخلفاء الراشدين لم يكن له سوى دور عملاني بقصد تجنّب حرب أهليّة كانت ذرّت قرنها بعد مقتل عثمان. من جهة

٢٩- المرجع السابق، ص١٨٣.

٣٠- Ignaz Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam, Paris 1920. P.28-29.

٣١- راجع، Nagel, T1., P.91.

٣٢- المرجع السابق، ص٩٤.

٣٣- راجع: Pierre Rondot, L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui. La communauté musulmane : ses bases, son état présent, son évolution. T.1. Paris 1958. p.137.

٣٤- المرجع نفسه.

أخرى، مرحلة الراشدين لا يمكن أن تُرفع إلى مقام مؤسسة خلافة، كما سيحدث في مرحلة لاحقة بوضع تحديدات قانونيّة للخلافة «كمؤسسة تستند إليها المبادىء الأساسيّة للدّين التي وضعت النظام في أمور الأمّة». لكن في ضوء هذا التطوّر، استطاع الخليفة أن يتولّى الرسالة المزدوجة: الدفاع عن الإيمان وحُكم العالم.[٣٥]

مع ذلك، فالأزمة العلويّة قسّمت المجتمع الإسلامي إلى عدّة أحزاب متعادية، من بينهم «السنّة» الذين اتّبعوا معاوية، الذي بدوره نقل عاصمة الإسلام من المدينة إلى دمشق التي تولّى حكمها سابقاً. وكان لهذا التدبير وقع قوي في تاريخ الإسلام والخلافة. لكن البارز في هذه المرحلة أنّ السلطة الإسلاميّة بدأت تنفتح على نماذج أخرى من الحكم، فطلبت مساعدة الأجانب، كالبيزنطيين، في تنظيم شؤونها.[٣٦]

وترافق هذا التطور مع تغيير في مفهوم الخلافة. فالخليفة الأموي (٦٦١-٧٥٠) أصبح رئيس دولة أكثر منه إماماً. وللتوصل إلى هذا الإصلاح الكبير، تخلى معاوية عن النظام القديم في اختيار الخليفة مستبدلاً الانتخاب بالوراثة.[٣٧] وبهذا القرار أعاد الأمويّون الحياة إلى نظام «العصبيّة» القديم، أي النظام القبلي.[٣٨]

وشهد عهد الأمويون انتشاراً واسع للإسلام؛ فالجيوش الإسلاميّة وصلت في الشرق إلى حدود الصين وامتدّت في الغرب حتّى أفريقيا الشماليّة واسبانيا وتقدّموا إلى بواتيه في فرنسا (Poitiers) وفي سنة ٦٣٨ أخضعت الجيوش الأمويّة مدن الساحل اللبناني. ولكي يقوّوا حضورهم، زرعوا على طول هذا الساحل بعض البدو الأمناء ومهجَّرين سياسيين إيرانيين. وسنة ٦٣٩، ضُمّ لبنان إلى الامبراطوريّة التي أقامها معاوية في دمشق.[٣٩]

لكنّ اتّساع الإمبراطوريّة عرضّها للوهن؛ فسقطت سلالة دمشق تحت ضغط المنشقّين الخوارج وبخاصّة الشيعة؛ فأوصلوا العباسيين إلى الحكم، وهم خلفاء أحد أعمام النبي.[٤٠]

٣٥- ش.Ali ibn Muhammad al-Mawardi, Le droit du Califat. Paris 1925. P.80

٣٦- راجع: Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. T.2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit. Zürich-München 1981. P. 338.

٣٧- راجع، Ayubi, p.13.

٣٨- المرجع، السابق، ص٩.، Hourani, p.6.

٣٩- المرجع، Nantet, p.39.

٤٠- المرجع، Rondot, t.1, p.187-188.

مع العباسيين انتهت «الامبراطوريّة العربيّة الغربيّة واستُبدلت بملكية تيوقراطيّة أسيويّة ذات أصول إيرانيّة تنعم بشرعيّة سُنّية.»[٤١] فإن كان في زمن الأمويين، قد سيطر نظام العصبيّة القبليّة، ففي زمن العباسيين سينتصر النظام البيروقراطي الإقطاعي[٤٢] وسيطرة فكرة وحدة الأرض والسلطة.[٤٣]

واشتهرت السلالة العباسيّة بسيّد عظيم، هو هارون الرشيد، معاصر شارلمان. ومعه ولدت صيغة جديدة للحضارة متأثّرة بالفكر الهليّني، بالرغم من التطابق الدقيق مع التقليد الإسلامي.[٤٤] وبتأثير حضارات منتشرة في المحيط وبمساعدة النظام السياسي إنتقل المجتمع الإسلامي من حياة البداوة إلى الإقطاع فمركزيّة السلطة.[٤٥] وكان من الطبيعي أن تقوم مقاربة جديدة للخلافة تنسجم مع المجتمع الإسلامي الجديد. في هذا الوقت تطوّر علم الكلام الإسلامي بطريقة ملفتة.[٤٦] وفي ظلّ هذا التطوّر، راح الخليفة العباسي يستأثر بلقب «ظلّ الله على الأرض».[٤٧]

لكنّ عوامل الانحطاط راحت تظهر بسرعة، فاستسلم الخلفاء إلى الترف، واستلم الوزراء السلطة ومن ثم انتقلت السلطة إلى رئيس الحرس التركي الذي اخذ لقب «أمير الأمراء».[٤٨] وعمّت الفوضى في آسيا الوسطى وأخذت مرّات عديدة صورة العداوة مع البويهيين والشيعة الذين كانوا قد احتلّوا بغداد. وتعاقب على السلطة أناس من آسيا الوسطى أصبحوا أسياد عاصمة العباسيين. وفي سنة ٩٥٥ وضع البويهيّون يدهم على السلطة تاركين الخليفة في مقامه لكنّهم عملوا منه لعبة في أيديهم. ثم جاء الأتراك السلاجقة في سنة ١٠٥٥، الذين لم يكتفوا بالفتوحات، فهاجموا بيزنطية، وتزوج رئيسهم طغرل ابنة «الخليفة القائم» وبفضل هذا الزواج انتقل جزء صغير من الشرعية، فيما بعد، إلى الأتراك. وفي القرن الثاني عشر

٤١- راجع، Hourani, p.24.

٤٢- راجع، Ayubi, p.28.

٤٣- المرجع السابق، ص٣٣.

٤٤- راجع، Badie, p.44-45.

٤٥- راجع، Ayubi, p.30.

٤٦- راجع، Badie, p.48-52.

٤٧- محمد حسنين هيكل، الحكومة الإسلاميّة. القاهرة ١٩٤٢. ص٣٧.

٤٨- راجع، Nagel, t.2, p.346.

عادت خلافة بغداد تدريجياً لكنّها سقطت كلّياً في سنة ١٢٥٥ تحت هجوم المغول؛ فدمّرت العاصمة وقتل الخليفة.[٤٩]

بدوره لبنان أخذ أيضاً نصيبه، في عهد العباسيين، من الفوضى السياسيّة ومن عدم الإستقرار في السلطة؛[٥٠] فعاش موجة جديدة من دخول القبائل العربيّة وبخاصّة قبيلة «تنوخ» السُنّيّة وكانت على الأرجح من أصل فارسي.[٥١] فخضع المجتمع اللبناني لسلطة بعض العائلات مثل تنوخ وأرسلان وأبي اللمع وبني فوارس في المتن وبيروت.[٥٢]

تجاه هذا الانحطاط ولإنقاذ وحدة الأمّة، برزت في هذه المرحلة أسماء ثلاثة طبعت تاريخ الإسلام السياسي: الماوردي والغزالي وابن تيميه.

الماوردي (١٠٨٥)، في كتابه «الأحكام السلطانيّة»، وجد نفسه في سياق التنافس بين الخلفاء العباسيين والأمراء البويهيين. أمام هذا الواقع الهادف إلى خلق سلطة سياسية مستقلة، يعرض الماوردي اتّباع نظام المؤسسة الخلافيّة. فهو ارتكز على الوحي وأسّس سلطة هذه المؤسّسة على الدّين وأراد أن يشرّعها كضروريّة للحفاظ على النظام السياسي في المدينة طبقاً للدين الحقيقي والحقيقة الموحاة.[٥٣] وهكذا تصبح الخلافة في نظره مركز وحدة النظام السياسي والمجتمع الإسلامي.

من جهته، الغزالي (١٠٨٥-١١١١)، اشترك في هذه المشادة السياسيّة، خاصة وأنه كان شاهداً لفتنة سياسيّة مهمة مرتبطة «(...) بالفتح التركي وبمجيء السلطنة السلجوقيّة (...) فأخذ موقفاً واضحاً: نظام فاسق، وحتى لو كان غير عادل، هو أفضل من البلبلة أو الفوضى. والأمن والسلام هما الشرطان الضروريان لسعادة الإنسان وللحصول على الخلاص؛ فإذا كانت السلطة تُحدّد بغايتها قبل أن تُحدّد بطبيعتها وأصلها، فعملها كحامية للدين يمرّ أولاً بحماية النظام؛ والطاعة يجب أن تُوجَّه أولاً إلى الذي بيده السلطة».[٥٤]

٤٩- المرجع السابق، ص٣٤٠.
٥٠- راجع، Nantet, p.46.
٥١- المرجع السابق، ص٤٧.
٥٢- المرجع السابق، ص٥٠.
٥٣- راجع، Nagel, t2, p. 451.
٥٤- Badie, p.52-53.

أما ابن تيميّة (٦٦١-٧٢٨)، الذي جوبه بفتح الصليبيين والمغول، فقد كان عمله أن يبرهن أن واجب الأمير، كواجب العالم، هو أن يحوّل السلطة إلى سلطة شرعيّة وذلك بأن يجهد لإعادة الشريعة الإلهيّة، التي تكون حقيقية إذا ما تركّزت على الاحترام الدقيق لكلمة الله.[٥٥]

هذه النماذج الثلاثة، تُظهر لنا المستوى الذي بلغه المزج بين السلطة والوحدة في المجتمع الإسلامي، حيث تتحوّل العلاقة بين الوحدة والسلطة إلى صالح الدين الذي تصبح سلطته أداة محضة.

لنعد الآن إلى عهد الأتراك، وارثي السلجوقيين والسائرين في ركبهم. هؤلاء الأسياد الجدد سوف يهدمون تدريجياً الامبراطوريّة البيزنطيّة. وفي سنة ١٣٩٤، شهدت عاصمتهم اندرينوبل تنصيب الخليفة العباسي بطلب من السلطان بايزيد الأول الذي لم يأخذ لقب «خليفة مختار من الله». فاحتلّ العثمانيون الأستانة سنة ١٤٥٣، وانتزع السلطان سليم الأول سنة ١٥١٧ القاهرة من يد المماليك.[٥٦]

لا يبدو أن سلاطين بني عثمان علّقوا في البدء أهتماماً كبيراً على لقب خليفة. فلم يشدّدوا عليه إلاّ في نهاية القرن الثامن عشر، ولأسباب سياسيّة. هناك مثل على تدخّل السياسة في هذه القضية حدث في عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي، في الدستور العثماني لسنة ١٨٧٦، أخذ لذاته لقب «الخليفة الأعلى» لكي يبرّر دور «حامي» الإسلام العالمي الذي كان يدّعيه لنفسه.[٥٧]

نوقف هنا عرضنا للعهد العثماني الذي سيكون موضوع دراستنا في ما يلي، وبخاصّة في زمن انحطاط الامبراطوريّة العثمانيّة وما نتج عنه على مستوى العلاقة بين الوحدة والسلطة.

هذا العرض المقتضب لتطوّر فكرة الخلافة في الإسلام أدخلنا في جدليّة العلاقة بين الوحدة والسلطة، بحيث أنّ الواحدة أصبحت شرطاً لا مفرّ منه للأخرى، بمقدار أن الوحدة أصبحت غير مفهومة إن لم تكن متجسّدة في مؤسّسة سلطويّة

٥٥- راجع، Hourani, p.18-22.
٥٦- راجع، Rondot, t.1, p.190.
٥٧- المرجع السابق، ص١٠٥-١٠٦.

تحوّلت هي أيضاً إلى ضامنة للوحدة. نعود إلى هذا الاستشهاد للأيوبي القائل بأنّ التقليد السُنّي، أو السُنّة، كضامن للوحدة وللسلطة قام في ظلّ الدولة. لكنّا نستطيع القول أيضاً أنّ الدولة استمرّت بفضل حماية هذا التقليد.

على كلّ حال، ما ساد من انسجام بين السلطتين سوف يتوارى منذ القرن الثامن عشر عندما تصبح الامبراطوريّة العثمانيّة «الرجل المريض». في ذلك الوقت ستتعرض الوحدة والسلطة إلى انتكاسة خطيرة: أولاً بسبب غزو العصرنة، ثم بفقدان السلطة السياسيّة غداة الحرب العالميّة الأولى، ما أدّى إلى تفكّك الامبراطوريّة وسقوط الخلافة وصعود الدول-الأمم. هذه المرحلة الجديدة وضعت وجدان السُنّة أمام قرارات مصيريّة، كان لا بد لهم من أخذها. خاصة أنهم أجبروا على التعامل مع الواقع بطريقة لم يتعرفوا عليها في السابق، حيث كانت السلطة والوحدة عنصرا قوة لاجتياز الحقب التاريخيّة. فكان لا بد لهم من تحوّل في وجدانهم التاريخي. فاختاروا على ما نظن صيغة تحوّل نطلق عليها صفة تحوّل شكلي خارجي (anamorphose) في وجدان الوحدة، من دون أن يصل السُنّة إلى طلاق فعلي، مع الحلم بالعودة من جديد إلى الوحدة.

١.٥.٢. السُنّة والتحوّل الشكلي الخارجي (anamorphose) في وجدان الوحدة

الكلام على التحوّل الشكلي الخارجي في الوحدة لدى السُنّة، بعد قرون انسجام تحت حكم سلالات كبيرة، هو أمر مهم جدّاً لفهم «انضمام السُنّة» إلى لبنان أو إلى الجمهوريّة اللبنانيّة. فإنّ فكرة التحوّل الشكلي الخارجي اختير قصداً لوصف هذا الانضمام (adhésion)، الذي تكلم عنه رياض الصلح كما رأينا سابقاً. كان علينا بالأحرى استعمال كلمة تحوّل (métamorphose) التي تدلّ على تغيير الشكل ولكن، أكثر من هذا، إلى تغيير في الهيكليّة. لكن هذه العبارة تتناسب أكثر وفكرة «القبول» (acceptation). في هذا الإطار فكلمة «التحوّل الشكلي الخارجي» وإن كانت من أصل بيولوجي وتستعمَل مثلاً للدلالة على تحوّل الشرنقة إلى فراشة، فهي تناسب الكلام على «الانضمام» الذي يمثل في الحقيقة عملاً مرتبطاً بقبول استراتيجي للأشياء. وبتوضيح أكبر، بما أنّ حلم الوحدة[٥٨] يبقى الفكرة-الحدّ لوجدان السنّة، يبدو من

٥٨- راجع، سليم الحص، محظور الكلام.

الصعب الكلام على القبول ومن ثمّ على التحوّل الذي يدلّ على تغيير جذري للهيكليّة بالذات.

يجب أن نذكر، عَرَضاً، إلى أن هذا «التحوّل الشكلي الخارجي» لوجدان الوحدة هو بغير شكّ ثمرة ضياع السلطة. إنما نكتفي بالتلميح إلى حركة هذا المسار لنكرّس فيما بعد حيزاً خاصاً للكلام على السلطة عندما نبحث قضية توازن السلطة مع الموارنة كنقطة ارتكاز في انضمام السُنّة إلى الميثاق الوطني.

مرّ «التحوّل الشكلي الخارجي» لوجدان الوحدة لدى السُنّة بثلاث مراحل هامّة، بدونها يبدو صعباً فهم هذا الانضمام الذي قامت به السُنّة سنة ١٩٤٣ إلى مشروع الميثاق الوطني. هذه المراحل الثلاث نختصرها كما يلي: سقوط الوحدة السياسيّة أو وحدة السلطة بكسوف الامبراطوريّة العثمانيّة سنة ١٩١٨، سقوط الوحدة الدينيّة بكسوف الخلافة سنة ١٩٢٤ وأخيراً سقوط الوحدة التي افترضتها «القوميّة العربيّة» أولاً برفض مشروع فيصل سنة ١٩٢٠ (دولة عربية موحّدة) وثانياً بتوقيع المعاهدة الفرنسيّة السوريّة سنة ١٩٣٦.

في كتابه «مصير الشرق الأوسط»، يؤكّد بيار روندو أنّ سقوط الامبراطوريّة العثمانيّة زمن الحرب العالميّة الأولى فتح الباب لولادة شرق جديد كان حتّى تلك الساعة موحّداً تحت سيطرتها.[٥٩] هذا التأكيد، بالرغم من تبنينا لمضمونه، لا يحترم التطوّر التاريخي لحركات الاستقلال داخل الامبراطوريّة منذ أن فُتحت قضية النهضة أو الحداثة وطرحت على بساط البحث الوحدة السياسيّة المذكورة. وهكذا فدراسة لسقوط الامبراطوريّة يجب أن تأخذ بالاعتبار العوامل الداخليّة لهذا السقوط بالإضافة إلى العوامل الخارجيّة.

كانت المبادرة والسعي إلى النهضة، كما اختصرهما بادي (Badie)، «نتيجة قرار جاء من فوق، من السلاطين امثال سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧)، ومن محمود الثاني (١٨١٨-١٨٣٩)، ومن عبد المجيد الأول (١٨٣٩-١٨٦١) في تركيا، ثم من خديوي مصر محمّد علي (١٨٠٤-١٨٤٩) أو إسماعيل (١٨٦٤-١٨٧٩)؛ ومن الأمير عباس ميرزا أو ناصر الدين شاه (١٨٤٨-١٨٩٥) في إيران (...). مسار التحديث السياسي

٥٩- راجع، Pierre Rondot, Destin du Proche-Orient. Paris 1959. P.83-84.

مكوّن من قسمين. وجاء هذا القرار يساند إرادة بناء أو تجديد بناء المركزيّة السياسيّة تجاه نظام اجتماعي–سياسي مفكّك بقوّة. وتضمّن هذا القرار إعادة إظهار للمركزيّة وتركيز مسرح سياسي جديد (...) ثمّ كان الخروج من نظام التقليد يعني، في القرن العشرين، استيحاء التقنيّات الغربيّة لتحصيل تخلّف أصبح ملموساً (...) [لكن] هذا المشروع لم يكن يعني مطلقاً إهمال الصيغ القانونيّة التي كانت تعطي السلطان صفات الخليفة الديني (...) فالملك أو السلطان كان عليهما التوفيق بين الحداثة وإصلاح التقليد السياسي في الإمبراطوريّة (...)».[٦٠]

في الواقع، كان على النهضة أن تجابه تحدّيين كبيرين، إمّا نهضة مع إلغاء المركزيّة – باتجاه نظام لامركزي إما نهضة مع إحياء النظام التقليدي للمركزيّة. بكلام آخر، إلغاء المركزيّة يعني تكوين شكل من الفدرالية من دون المساس بوحدة الخلافة أو تحديث بناء مركز السلطة مضموماً إلى دور الخليفة التقليدي.

من دون الدخول في تفاصيل النهضة، نستطيع أن نتبين ما ستكون ردّة فعل سُنّة لبنان إزاء هذه النهضة. كما ونستطيع القول أنّه، بعد محاولات عديدة للنهوض في الإمبراطوريّة، تمت العودة إلى الصيغة الأولى، بتعزيز المركزيّة، إنما حسب ممارسة مختلفة، أي أنّ «المركزيّة السياسيّة غيّرت توجيه عملها تدريجياً نحو ذاتها ونحو مجموعة من الوظائف كان بوسعها إرضاؤها من دون تجييش الضواحي (...)».[٦١]

وجاءت النتيجة على الشكل التالي، إذ أن الضواحي انتفضت تطالب بالاستقلال وبرفض الحماية أو المساعدة أو التشجيع.[٦٢]

لم يكن سُنّة لبنان بعيدين عن مسرح الأحداث؛ واعتبروا أنفسهم معنيين أكثر من سواهم، وذلك لأسباب ثلاثة: فكرة النهضة مع ما يرافقها من الحداثة (وهي أساساً أوروبيّة) كانت تحدّياً كبيراً لجماعة تقليديّة لم تكن مستعدّة لأن تغامر بطريقتها الخاصّ لاسيّما على الصعيد الاقتصادي والثقافي. وجيه كوثراني يختصر هذا الموقف كما يلي: أولاً، مقاطعة بيروت كانت، حتى ١٨٨٨، تعتبر مع ملحقاتها

٦٠- Badie, p.166-167.
٦١- المرجع السابق، ص١٧٦.
٦٢- المرجع السابق، ص١٧٣.

(طرابلس وعكّا واللاذقية ونابلس وأقضية صيدا وصور والبقاع وبعلبك) كجزء مكمّل لسوريا، ما يحكم على هذه المدن بالبقاء بعيدة عن الازدهار الاقتصادي؛ ثمّ بقيت هذه المدن بعيدة عن التطوّر الثقافي لأن سكّانها، ولزمن طويل، لم يتردّدوا إلاّ على المدارس الرسميّة الخاصة بالدولة تاركين أولادهم بعيدين عن التأثير الغربي الذي تبثّه مدارس المرسلين والمسيحيين الشرقيين الكاثوليك.[٦٣]

ثمّ هناك قضية العدد، إذا ما طُبّقت لامركزيّة السلطة في بلد كلبنان حيث تأسّس آنذاك نظام سياسي وضع السُنّة أمام الخوف من أن يصبحوا أقلّية أو على الأقلّ فئة غير مهيمنة، بينما كانوا يعيشون حتّى الآن في ظلّ امبراطوريّة شاسعة.[٦٤] خوف السُنّة من تغيير ديموغرافي بدأ منذ سنة ١٨٦٠ عندما ثبتت في بيروت البورجوازيّة المسيحيّة، التي بلبلت الطابع السُنّي للمدينة وأصبحت منافساً اقتصادياً وثقافياً، لاسيّما من جرّاء أفكار الاستقلال الوطنيّة أو الوحدة مع سوريا أو التحرّر من الأتراك.[٦٥]

وطرح موضوع النهضة السؤال عن صيغة السلطة وشكل الوحدة لو قيّد للنهضة أن تنجح. يصف لنا سليم نصر هذا الاضطراب السُنّي على الشكل التالي: «الإمبراطوريّة العثمانيّة، آخر دولة إسلاميّة كبرى مستقلّة، كانت قد انهارت أمام ضغط السلطات الأوروبيّة، لاسيّما فرنسا وانكلترا اللتين كان توغّلهما في الشرق الأوسط قد ازداد منذ منتصف القرن التاسع عشر. نشاط إرسالي (...) وتصدير بضائع (...) وأعمال مدرسيّة (...) وقد تخوف أشراف سوريا قد تخوّفوا من هذا الأمر، لأنه كان مقدّمة للهيمنة السياسيّة الأوروبيّة المباشرة في الشرق العربي على غرار ما حدث في البلقان. تجاه الخطر الأوروبي كان المثقّفون والطبقة السياسيّة الإسلاميّة المحليّة قد انقسموا حول الاستراتيجيّة التي يجب اتّباعها: هل كان من الضرورة تقوية الدولة العثمانيّة، مهما كلّف الأمر، والدفاع عن وحدة الإسلام المهدّدة والقيام بإصلاحات لا غنى عنها لأجل تجديد حياة الأمّة الإسلاميّة كما كان

٦٣- راجع، وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعيّة والسياسيّة في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠-١٩٢٠. بيروت ١٩٧٦. ص٩٧-٩٩ و١١٤.
٦٤- راجع، Hanf, p.19.
٦٥ راجع، كوثراني، ص ١٠٣-١٠٤.

اللبنانيون رشيد رضا وشكيب إرسلان وغيرهم يحثّون عليها».[٦٦] أو على العكس من ذلك، «كان يجب إلغاء مركزيّة الامبراطوريّة وإحياء الزعامة العربيّة في قلب الأمّة والمساهمة في نهضة ثقافيّة وفي حركة وطنيّة عربيّة تجد كلّ الطوائف فيها ذاتها ونجد في هذا التيار، مع بعض الفروقات المختلفة، بعض من مسلمي لبنان أمثال عبد الكريم الخليل وعائلتي الصلح وسلام (...). وعارض التيّار العروبي بقوّة محاولة تركيا الفتاة في خلق مركزيّة والقيام بتتريك الأقاليم العربيّة. في هذا الجو ومنذ سنة ١٩٠٨، وضع السُنّة آمالهم في حركة شريف مكّة، حسين بن علي، الذي في سنة ١٩١٦ حرّض الدولة العربيّة المستقلّة الأولى في الشرق الأدنى على العصيان».[٦٧]

التيار الثاني المؤلّف من أشراف بيروت ودمشق وتجّارهما، حيث الشخصيّة البارزة كان أحمد الصلح، اجتذب من جانبه بعض علماء الشيعة في جبل عامل، وقد تسمّى قبل ١٩٠٨ «بحركة الاستقلال». وفي سنة ١٨٧٧ دعا إلى مؤتمر قومي في بيروت، انتهى بتقديم سلسلة من المطالب:

١- الاعتراف بالخليفة العثماني بأنه خليفة المسلمين.

٢- التوق إلى تحقيق استقلال بلاد الشام...[٦٨]

لكنّهم أجّلوا إعلان مطلبهم الأخير إلى أن يعرفوا ما ستؤول إليه الحرب بين الروس والأتراك وأيّاً ستكون قرارات مؤتمر برلين في حال أن بلداً أجنبياً هاجم البلدان العربيّة. آنذاك أعلنوا إرادتهم في أخذ الاستقلال كاملاً وإلاّ طالبوا بالاستقلال الخاص على غرار مصر وبلدان البلقان.[٦٩]

من جهة أخرى، منذ ١٩٠٨، أُجبر السُنّة على مواجهة وضعين جديدين من جهة اجتياح الحلفاء واحتلال أرض الإسلام، ومن جهة أخرى، سياسة التتريك التي اتبعتها تركيا الفتاة التي وصلت إلى السلطة.[٧٠] بلغ هذا التوتّر ذروته سنة ١٩١٣ مع

٦٦- المرجع السابق، ص١١٠-١١١.

٦٧- Salim Nasser, L'islam politique et l'Etat libanais (1920-1975). In : Olivier Carré, L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui. Paris 1982. P.31-43. Ici, p.33.

٦٨- راجع، كوثراني، ص ١٣٥-١٣٦.

٦٩- المرجع السابق، ص١٣٦.

٧٠- المرجع السابق، ص١٨٩-١٩٥.

تأسيس حزب «العربيّة الجديدة» في باريس، الذي نشط فيه الكثيرون من المثقّفين المسلمين في بيروت وصيدا وطرابلس ودمشق.[٧١] وفي هذه السَنة، برزت حركة أخرى في بيروت قدّمت ذاتها «كحركة النهضة البيروتيّة» التي أعلنت مطالبها للإصلاح كالآتي:

أ- الاعتراف باللغة العربيّة كلغة رسميّة في الولاية.

ب- استشارة السلطة المحليّة في تسمية القضاة وقوّاد الدرك والموظّفين.

ت- مداخيل الجمرك والبريد والخزينة العامة للخدمة العسكرية يجب أن تعود إلى الحكومة المحليّة.

ث- إنشاء مجلس عموم في الولاية لأربع سنوات، مؤلّف من ثلاثين عضواً موزّعين على نصفين بين المسلمين وغير المسلمين منتخَبين على أساس النسبة المئوية بحسب التمثيل ومتمتّعين بالسلطات الإداريّة وبشيء من السلطة التشريعيّة، شرط ألاّ يتدخّل هؤلاء في أمور السلطة المركزيّة. بينما تبقى السياسة الخارجيّة والدفاع في يد الحكومة المركزيّة.[٧٢]

وجهت هذه المطالب برفض السلطة المركزيّة. وتبعتها سلسلة من المجابهات، بدأت بإعلان الإضراب في بيروت سنة ١٩١٣ وانتهت بإعلان جمال باشا الأحكام العرفية.[٧٣]

هذا وإنّ سقوط الامبراطوريّة أحبط هؤلاء المقاتلين من أجل الاستقلال. فهم لم يسعوا في الحقيقة إلاّ وراء لامركزيّة في السلطة، الأمر الذي يَسمح لهم بأن يظلّوا داخل الامبراطوريّة والخلافة. لكنهم لم يبقَ لهم إلا أمران: الأمل بثبات الخلافة ومشروع فيصل أي الوحدة الدينيّة بعد سقوط وحدة السلطة والوحدة العربيّة في ولاية الشام.

لكنّ وصول مصطفى كمال إلى السلطة بدّد الآمال عندما قرّر إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤. وللوصول إلى هدفه اتبع سياسة المراحل. ففي الأول من تشرين الثاني سنة

٧١- المرجع السابق، ص٢٠٤.

٧٢- المرجع السابق، ص٢٠٨.

٧٣- المرجع السابق، ص٢١٠-٢١٢ و٢٦٨.

١٩٢٢ قرّرت الجمعيّة الوطنيّة الكبرى إلغاء السلطنة. لكنّ محمد الرابع بقي في مكانه كخليفة. من ثم قرّرت الجمعيّة الوطنيّة الكبرى محاكمته تحت عنوان ارتكابه الخيانة العظمى. فترك تركيا في ١٧ تشرين الثاني وأعلنته حكومة أنقره مخلوعاً عن الخلافة. فقام مقامه الأمير العثماني عبد المجيد. وفي النهاية، ألغت الجمعيّة الوطنيّة الكبرى الخلافة يوم ٣ آذار ١٩٢٤[٧٤].

ترك إلغاء الخلافة بلبلة كبيرة في العالم الإسلامي وردّات فعل عديدة عقبت قرار أتاتورك هذا. إحدى هذه الردود حدثت في مصر سنة ١٩٢٦ حيث اجتمع بعض العلماء برئاسة شيخ الأزهر وأعلنوا قيام «مؤتمر الخلافة». وانتهى الاجتماع بتجديد التأكيد على العقيدة التقليديّة للخلافة مشدّدين على قانونيّتها وضرورتها مستندين إلى تبرير شرعي. وذكّر المؤتمر بأنّه يعود للخلافة حق الاحتفاظ بالسلطة السياسيّة والسلطةِ الروحيهة. كما وأعلن في النهاية عن الأمل بانتخاب خليفة جديد على يد سلطة إسلاميّة شرعيّة[٧٥].

من جهة أخرى، فتح إلغاء الخلافة النقاش عن ضرورتها. وقام مفكّرون، مثل علي عبد الرازق ومحمد حسنين هيكل، واعتبروا أنّ الخلافة ليست جزءاً من الإيمان الإسلامي فمن الممكن الاستغناء عنها.

يركّز عبد الرازق تبريره على البراهين التالية:

١- رسالة محمّد كانت رسالة روحيّة لا سياسيّة، والنبي لم يترك نظام سلطة.[٧٦] وسلطته على أتباعه كانت سلطة روحيّة[٧٧] وإلاّ كيف يمكن شرح الفراغ الذي حدث في السلطة بعد موت النبي؟[٧٨]

٢- المسلمون أمّة واحدة لكنّهم هم الذين حوّلوا هذه الوحدة إلى مؤسسة

٧٤- راجع: Alie Kazancigil, L'Etat Ottoman- Turc et le Kémalisme. P. 37-54. Et Mardin. F, Religion et laïcité en Turquie. P.183-209. In : Kazancigil. A. et Erzunöbudun, Atatürk fondateur de la Turquie moderne. Paris 1984.

٧٥- راجع، Hourani, 183-184.

٧٦- راجع، عبد الرازق، ص١٣٦.

٧٧- المرجع السابق، ص١٧٥.

٧٨- المرجع السابق، ص١٤١.

سياسيّة لكي يحوّلوا سلطة النبي إلى سلطة سياسيّة أو إمارة أو سواها.[٧٩] هكذا حوّلوا رسالة النبي خاصّة أبو بكر إلى دولة عربيّة.[٨٠]

٣- يبقى الإسلام رسالة عالمية يتخطّى اللغات.[٨١]

٤- وهكذا ما يسمّى خلافة هو خلق متأخّر في الإسلام لا مكان له في الإسلام الحقيقي وبخاصّة أنّ المقصود ليس مؤسّسة دينيّة وبالكاد يمكن تسميته مؤسسة.[٨٢]

من ناحيته، محمّد حسنين هيكل ينتقد الخلافة بكونها أصبحت نظاماً جامداً يناقض نظام السلطة في الإسلام. ويعتبر أنّ نظام السلطة في الإسلام كان دائماً مرِناً وديناميكيّاً كفيلاً بأن يتأقلم مع تطور المجتمع الإسلامي، فالهدف لم يكن السلطة بل الأمانة للرسالة التي نقلها محمد ولرسالة الحرية والأخوّة والمساواة.[٨٣] من هنا الخلافة ليست معفاة من واجب ممارسة المبادىء الأساسيّة المقدّسة. إنّما في الواقع، بدلاً من أن تحترم الخلافة هذه المبادىء، أصبحت مركز ظلم أي أنها خدمت الخصوصيّات ونسيت المبادىء، ما قادها إلى أن تصبح نظاماً جامداً.[٨٤] ويختصر قائلاً: عمليّاً، يقوم العلاج في العودة إلى معنى نظام السلطة الحقيقي في الإسلام، أي تحقيق هذه المبادىء العامة. وهكذا إذا كان نظام السلطة في الإسلام هو في هذه المبادىء، فيجب التمييز بين نظام السلطة والتشريع. ليس للإسلام تشريع صريح يرتبط به النظام السياسي، بل نظام قِيَم مرتكزة على الإيمان بالله وعلى السنّة (وهو النظام الذي وضعه الله في شريعة الخلق).[٨٥]

أما السُنّة في لبنان فكانت ردّات فعلهم مغايرة في رفض سقوط الخلافة.[٨٦] أحد ممثّليهم، كان رشيد رضا، أعطى جواباً عملانياً للقضيّة. في نظر رضا، يجب ألاّ

٧٩- المرجع السابق، ص١٤٣.

٨٠- المرجع السابق، ص١٨٤.

٨١- المرجع السابق، ص١٦٧.

٨٢- المرجع السابق، ص٢٠١.

٨٣- راجع، هيكل، ص١٨-٢٠.

٨٤- المرجع السابق، ص٢١ و٢٣.

٨٥- المرجع السابق، ص٥٤.

٨٦- راجع الجسر، ميثاق ١٩٤٣، ص٤٦.

يكون الخليفة مَلكاً مطلق الصلاحيات[٨٧] فدور الخليفة الأساسي ليس السلطة بل أحكام القضاء ومراقبة تطبيق القوانين.[٨٨] بالإضافة إلى أنّه كان دائماً يعتبر أن الخلافة، زمن العثمانيين، كانت خلافة للحالات الملحّة ولم تكن أصيلة لأنّ السلطان العثماني لا يملك الشرط الضروري للاجتهاد، وهي اللغة العربيّة.[٨٩] إذ، بحسب رضا، الخليفة الحقيقي يجب أن يكون قريشياً.[٩٠] لكنّه لم يذهب إلى حدّ رفض فكرة الخلافة، بل اقترح مرحلتين لاستعادتها: أوّلاً إعادة خلافة الضرورة التي تنظّم جهود البلدان الإسلاميّة ضدّ الأخطار الغربية، ثمّ عندما يصبح الزمن ملائماً، إعادة الخلافة الحقيقيّة، خلافة الاجتهاد.[٩١]

فسقوط الخلافة كان إذاً حدثاً طبع التاريخ السُنّي إذ أفقده الشرط الثاني لوجدان الوحدة. وأظهر لنا التحليل أنّ الوحدة الدينيّة كانت آنذاك مهمّة كحصن ضدّ هجمات القوى الأجنبيّة. وهناك أيضاً عنصراً هامّاً يجب التشديد عليه وهو أنّ السنّة العرب، وبخاصّة المصريين، كانوا قد أصبحوا متعلّقين بالقوميّة المصريّة والعربيّة أكثر من تعلّقهم بالوحدة الشكليّة؛ بينما سُنّة لبنان كانوا محبّذين أكثر منهم للوحدة العربيّة بالرغم من أنّ الوحدة الدينيّة، كالوحدة السياسيّة، كانت مهمّة بالنسبة إليهم خوفاً من أن يتحوّلوا إلى أقلّية، منذ إعلان لبنان الصغير ١٨٦٠ ثمّ لبنان الكبير ١٩٤٣.[٩٢]

لكن سقوط الخلافة، لم يُبقَ أمام سُنّة لبنان إلاّ الحلم المسمّى الوحدة العربيّة والسوريّة كمحاولة لإحياء الإمبراطوريّة العربيّة. رأينا حتّى الآن أنّ اليقظة القوميّة في العالم العربي بدأت، من جهة، منذ القرن التاسع عشر برفع شعار نهضة الامبراطوريّة العثمانيّة، بخاصّة ضدّ التتريك[٩٣] مع محمد علي (١٧٦٩-١٨٤٩) في

٨٧- راجع، Hourani, p.239.

٨٨- المرجع السابق، ص٢٤٠.

٨٩- المرجع نفسه.

٩٠- المرجع السابق، ص٣٠١.

٩١- المرجع السابق، ص٢٤١.

٩٢- راجع، Hanf, p.11.

٩٣-راجع: Jacques C. Risler, L'Islam moderne. Petite Bibliothèque Payot (50). Paris 1963. P.18. « En Turquie, dès le début du XX[e] , ce courant d'idées nouvelles devint nettement politique. « Le comité d'Union et Progrès » qui désirait reconstruire l'empire ottoman, sous la férule des Turcs, invoqua la solidarité musulmane vis-à-vis de l'occident. Ce fut l'origine du Panislamisme. Mais les arabes, mécontents de la domination turque, lui opposèrent 'la ligue de la Patrie arabe', et tentèrent de ressusciter l'empire abbasside ; ce projet à longue échéance n'était autre que le Panarabisme ».

مصر؛[٩٤] من جهة أخرى، تأثير المسيحيين اللبنانيين في النهضة العربيّة؛[٩٥] لا بل كانوا روّادها والعاملين على حفظها من الانحراف وأن تصبح معبراً من الوصاية التركيّة إلى الوصاية العربيّة.[٩٦] هذا الجهد يشرح تجمّع السُنّة حول مشروع فيصل ورفض لبنان الكبير. لكنّ هذا التحفّظ بالنسبة إلى الوصاية سيتحوّل فيما بعد إلى رفض حاسم لسوريا الكبرى في سبيل الانضمام إلى لبنان.

في الواقع، إنّ علاقة سُنّة لبنان بفيصل بدأت في إطار جمعية «العربيّة الفتاة» وبخاصّة عندما ترك فيصل دمشق سنة ١٩١٥ إلى الحجاز حاملاً مطالب العرب السوريين المحبّذين خلق دولة عربيّة.[٩٧] وفي سنة ١٩١٩، كان فيصل عضواً في الوفد إلى مؤتمر السلام كممثّل لوالده، الشريف حسين، ليطالب بحقّ العرب ضدّ معاهدة سايكس-بيكو سنة ١٩١٦ حيث ألقى الخطاب التالي: «جئت إلى أوروبا باسم أبي وباسم عرب آسيا (...) الذين ينتظرون من جانب الدول أن يفهموا أنّ العرب يؤلّفون، بالقوّة، شعباً واحداً غيوراً على لغته وعلى حريته، وبالتالي ألاّ يأخذوا أيّ موقف يضع حاجزاً لاتّحاد البلدان العربيّة تحت سلطة حكومة واحدة».[٩٨]

في لبنان ومنذ سنة ١٩١٨، كان السُنّة مستعدّين إدارياً لقبول الدولة الجديدة لأنّ عمر الداعوق، رئيس بلديّة بيروت، الذي نقل إليه آخر والي تركي، إسماعيل حقّي باشا، سلطته، أعلن تشكيل حكومة عربيّة بمساهمة زملائه في المجلس البلدي. وفي السنة ذاتها رُفع علم الدولة العربيّة على بلديّة بيروت.[٩٩]

وفي سنة ١٩١٩جدّد السُنّة، أمام لجنة كينغ-كراين، مطالبتهم بدولة عربيّة تحت

٩٤- المرجع السابق، ص١٣ «Mehemet Ali deviendra le créateur du modernisme musulman (...)». راجع أيضاً Rondot, Destin..., p.89-90.

٩٥- راجع، Badie, p.180.

٩٦- راجع: Monah Solh, Islamité et arabisme. In : Anouar Abdel-Malek, La pensée politique arabe contemporaine. Paris 1970. P.226-230. Ici 226 : « Quant les masses arabes parlent de leur islamité et quand elles parlent d'une situation politique ou civilisationnelle, elles veulent souligner le plus souvent qu'elles refusent la vassalité à l'égard de l'Occident, entendant souligner ainsi qu'elles se sentent faire partie d'un tout historique et géographique, détenteur d'un héritage, de valeurs, de racines. »

٩٧- راجع، كوثراني، ص٢٧٢.

٩٨- Rabbath, p. 277.

٩٩- راجع، كوثراني، ص٣٤٩.

سلطة الأمير فيصل.[١٠٠] وفي نفس السنة، اجتمع «مؤتمر سوري عام» وأعلن مطاليب السوريين:

١ – الاستقلال التام والفعلي لبلاد سوريا

٢ – حكومة هذا البلد تكون ملكيّة ومدنيّة وبرلمانيّة بصيغة فدراليّة موسَّعة

٣ – رفض فصل الجزء الشمالي من البلاد، فلسطين، والإقليم الغربي من الساحل بما في ذلك لبنان (...)».[١٠١]

سنة ١٩٢٠، أعلن فيصل ملكاً على سوريا[١٠٢] ما أعطى الجماهير السورية الأمل بقيام دولة عربيّة. لكن واقعة ميسلون سنة ١٩٢٠ قضت على حلم الحركة العربيّة من دون أن تكون نهاية آمال السُنّة في لبنان الذين تطلّعوا إلى الوحدة السورية وساندوا رفض السوريين للانتداب.[١٠٣]

وفي السنة عينها، أعلن الفرنسيون لبنان الكبير فاعتبر سُنّة لبنان هذا الإعلان تحدّياً وغبناً لهم. تحدٍّ لأنّه يفرّق بين سُنّة لبنان وإخوتهم في سوريا[١٠٤] مع كلّ ما تحمل هذه التفرقة من معنى: الفرنسيّون ومحبّذو فرنسا الذين يريدون لبنان الكبير، والموارنة قبل غيرهم، وضعوا مباشرة السُنّة أمام الأمر الواقع؛ هذا الأمر لم يكن السُنّة معتادين عليه.[١٠٥] ثمّ ولأجل ذلك لم يكن السُنّة قادرين على قبول بلاد يصبحون فيها أقلّية.[١٠٦] هذا الغبن إزاءهم توضّح عملياً بضمّ أقسام من ولاية بيروت وإبعادهم عن سوريا الكبرى، ما معناه، في نظرهم، تنحية مفعول سلطتهم.[١٠٧]

وهكذا، تجاه هذه الدولة الجديدة، عارضت الطائفة السُنّية برفض شبه مطلق أخذ

١٠٠– راجع، Rabbath, p.289.

١٠١– كوثراني، ص٣٢٠. للإطلاع على دستور الدولة الملكية التي نادى بها فيصل والذي يؤسس لقيام حكم لامركزي إداري موسّع، راجع، حسن الأمين، سراب الاستقلال في بلاد الشام ١٩١٨-١٩٢٠، ص١٦٩-١٩٠.

١٠٢– المرجع نفسه، ص٢٥٤.

١٠٣– المرجع السابق، ص٣٤٩.

١٠٤– المرجع السابق، ص٣٥٣.

١٠٥– المرجع نفسه.

١٠٦– راجع، قرم، تاريخ لبنان المعاصر، ص٥٦.

١٠٧– راجع، نجلا عطية، لبنان المشكلة والمأساة. بيروت ١٩٧٧. ص٣١. راجع أيضاً، Baydoun, p.122-123، خصوصاً رأيه في العلاقة بين الحيوية والامتداد الجغرافي كمعطى ثابت في الوجدان السنّي.

عدّة مظاهر منها رفض كلمة «لبنان» على الهويّة ورفض إحصاء ١٩٢١ وانتخابات ١٩٢٢ و١٩٢٥، كما رفضوا الاشتراك في المشاورة الممهِّدة لدستور الدولة الجديدة سنة ١٩٢٦ والانخراط في الوظائف وفي الإدارة الجديدة.[١٠٨] هذا الرفض المتعدّد الوجوه أخذ مرّات صيغاً هجوميّة؛[١٠٩] نذكر منها حادثة «مؤتمر الساحل» سنة ١٩٢٦ حيث عبّر السُنّة بوضوح عن إرادتهم بالقول: «يعلن المسلمون المطالبة بالسيادة الوطنيّة في إطار الوحدة السوريّة كمرحلة تمهيديّة للوحدة العربيّة (...)؛ إنّ خبرة السُنّة في الحقبة الماضية أظهرت، منذ تأسيس الدولة اللبنانيّة، أنّ حقوق المسلمين منتهكة ومهملة. لذا يطلب المؤتمر من المعاهدة (الفرنسيّة–اللبنانيّة) المنتظرة أن تتضمّن تدابير خاصّة، قادرة على تأمين توزيع مُنصف للوظائف العامة بين سائر الطوائف وإلغاء المركزيّة الإقليميّة لخدمات الدولة (...)».[١١٠]

هذا الرفض أخذ فيما بعد طريقاً أخرى عندما وقّع السوريون المعاهدة الفرنسيّة–السوريّة سنة ١٩٣٦.[١١١] عَقْد هذه المعاهدة غيّر موقف السُنّة نحو الدولة. وجاء هذا التطوّر أيضاً نتيجة مجموعة متغيرات ذكرها الجسر: أولاً، تغيير موقف البطريرك الماروني تجاه سلوك الفرنسيين سنة ١٩٣٦ وخطابه الشهير سنة ١٩٤١؛ والاعتراض على مسلك الإدارات الفرنسيّة الذي عبّر عنه سياسيون مسيحيون.[١١٢] ونضيف إلى هذه النقاط التغيير الذي أحدثته المعاهدة الفرنسيّة–اللبنانيّة سنة ١٩٣٦، التي في ضوئها سوف يصبح رئيس الوزراء باتفاق سُنّياً بشكل دائم.[١١٣]

في الواقع، مع فشل مشروع فيصل وعقد المعاهدة الفرنسيّة–السوريّة، سقط الأمل بالقوميّة العربيّة. كنتيجة لذلك، فقد السُنّة اللبنانيون المركز الثالث للوحدة المنتظرة وللحلم؛ فأعادوا النظر في موقفهم من الوحدة السوريّة لأنها أصبحت أولاً رغبة فرنسيّة وثانياً مطلب القوميّين العلمانيين،[١١٤] فبعد هذا الفشل لمشروع فيصل، أصبحت الوحدة عاطفة وبقيت أملاً بسيطاً.

١٠٨– راجع، Salibi, The modern, p.170. والجسر، ص٥٢-٥٥.

١٠٩– راجع، Nasr, p.35.

١١٠– Rabbath, p.409.

١١١– راجع، عطية، ص٣٢.

١١٢– راجع، الجسر، ص٧٢-٧٣.

١١٣– راجع، Rabbath, p.418.

١١٤– راجع، كوثراني، ص١١٤ و٢٥٢.

العروبة أيضاً أخذت مساراً آخر. فقد انقلبت إلى أداة لمعالجة الغبن الذي شعر به السُنّة والذي صار عنصر ضغط لاستعادة توازن السلطة مع الموارنة؛[١١٥] أمرٌ أصبح ملموساً منذ قرارات «مؤتمر الساحل» وفي جواب رياض الصلح لبشارة الخوري، كما أوردناه سابقاً.

١.٥.٣. السُنّة وتوازن السلطة (لبننة السُنّة)

رأينا أنّ السُنّة كانوا، حتى ١٩٣٦، ضدّ فكرة الكيان اللبناني تماماً ومنفتحين على تيّارين: الواحد هدفه ضمّ الأقاليم التي أُلحقت بلبنان الكبير إلى سوريا. والثاني يبحث عن ضمّ لبنان بكامله إلى وحدة عربيّة أوسع من سوريا. التيّار الأول يمثّله سليم سلام وحميد كرامي وقد كان المهيمن في هذه الحقبة، بينما التيّار الثاني، وبعد عشر سنوات، بدأ يفكّر بصيغة هذه الوحدة العربيّة. وهذا التيّار الثاني، بدوره، كان مكوّناً من قسمين، أحدهما يمثّله رياض الصلح وكاظم الصلح الذي أراد أن يطمئن المسيحيين بتسهيل المساهمة معهم كمرحلة أولى على طريق الاستقلال الذي سيكون المقدّمة الحقيقيّة للوحدة العربيّة. والثاني يمثّله شكيب أرسلان الذي طالب بتحقيق الاستقلال والوحدة العربيّة من دون الأخذ بالاعتبار عواطف العناصر الأخرى (وبخاصّة المسيحيين) إذ، في نظره، عاجلاً أم آجلاً، سيخضعون لإرادة الأكثريّة.[١١٦]

أمّا التيّار الأول من الاتجاه الثاني، فأخذ أهميّته منذ سنة ١٩٣٦. فكان رياض الصلح قد عبّر سنة ١٩٢٨ في دمشق عن اقتناعاته عندما طلب من المسلمين أن يساندوا الكيان اللبناني في سبيل الاستقلال. ثمّ أعلن إرادته في أنه مستعدّ «(للعيش) - في كوخ داخل وطن لبناني مستقل من أن (يعيش) مستعمراً في إمبراطوريّة عربيّة».[١١٧]

أخذ كاظم الصلح الموقف ذاته تقريباً عندما ترك «مؤتمر الساحل» وعبّر عن موقفه

١١٥- راجع، عطية، ص٣٦ و٤٢ و Hanf, p.176 et 183 et Hourani, p.1

١١٦- المرجع السابق، ص٣٥-٣٦.

١١٧- راجع الجسر، ص٨١.

في كتاب انتقد فيه قرارات المؤتمر المذكور، ودوّن اقتراحاته مختصراً إيّاها بعنوان «الاتّصال والانفصال». ينتقد كاظم قرارات هذا المؤتمر موضحاً أنه:

- يرفض تدخّل قنصل فرنسا في قضية وطنيّة لأن الوحدة مع سوريا تفترض المفاوضات بين الذين يطلبونها والذين يعارضونها؛ لا بينهم وبين المنتدبِين؛ إنشاء لبنان كان ردّة فعل ضدّ الهيمنة الإسلاميّة ذات النزعة الراديكاليّة: ظهرت إرادة جديدة لدى المسيحيين، بنوع خاصّ في البطريركيّة المارونيّة التي أصبحت لسان حال معارضة الانتداب وتدخّله في الأمور الوطنية؛ ما أبعد فكرة ترددّت دائماً وهي أنّ الفرنسيين هم هنا لحماية المسيحيين.

- الوحدة مقصود بها بلاد لا وجود لها لا في الكيان اللبناني ولا في الوحدة السوريّة، لكن في إطار أوسع وأشمل لا يناقض وجودها الاستقلال المحلي؛ وهذه هي القوميّة العربيّة التي يؤمن بها.

- هذا التفكّك الحاليّ لبلاد الشام هو تفكّك سياسي يجب الاعتراف بغناه طالما لا يؤذي القوميّة العربيّة. فهو لا يعارض أبداً لبنان الكبير في صيغته الحاضرة شرط أن يتبنّى فكرة العروبة والقوميّة العربيّة.[١١٨]

وفعلاً، ما قاله رياض وكاظم الصلح يُظهر بوضوح أنّ العودة إلى فكرة لبنان قد نضجت عندهما على أثر حدثين هامّين، يمكن إضافتهما إلى الأحداث الأخرى التي ذكرناها سابقاً: الانحراف عن فكرة الوحدة السوريّة العربيّة نحو وحدة سوريّة تحت سلطة الانتداب وخطاب البطريركيّة الذي أصبح خطاباً استقلالياً وخطاب رفض للانتداب. عنصران شجّعا الصلح على المضي قدماً في فكرة تسوية مع المسيحيين.

هذان الحدثان سوف يغيّران الموقف السُنّي من استقلال لبنان ومن إبرام الميثاق. لكنّ هذا التحوّل سوف يطلق قضية ثانية؛ سنة ١٩٤٣ وقبل معركة الاستقلال، مع صدور قانون انتخابي جديد وجد فيه السُنّة هضماً لحقوقهم. فاشتعلت الفتنة وعاد السُنّة إلى خطاب الضغط مستعملين من جديد فكرة الوحدة السوريّة. وأعلن الصلح ذاته أنّه أكيد من أن المسيحيين يرفضون الغبن الذي أصاب السُنّة.[١١٩]

١١٨- راجع، كاظم الصلح، الاتصال والانفصال في لبنان. في: باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣، ص٤٦٦-٤٧٨.

١١٩- راجع، الجسر، ص٩٤.

ترى عطيّة في ردّة فعل السُنّة نوعاً من التكتيك يتطابق والسياسة السنّية آنذاك المركّزة على نقطتين: الوحدة السوريّة كعنصر ضغط والبحث عن نصيبهم في الحكم والسلطة.[١٢٠]

وفي النتيجة، فإنّ تحليلنا يُظهر أن الهم السُنّي المرتبط بحلم الوحدة وبعقبة السلطة جعل من الأول أداةً لكسب الثاني من خلال التسوية. هذا الاستنتاج يفرض ذاته أيضاً من خلال مضمون الحوار الذي قام بين بشاره الخوري ورياض الصلح ومن الإعلان الوزاري.

الموضوع الأساسي في لقاء الخوري-الصلح كان، بحسب المؤرّخ يوسف يزبك «ضرورة اتّفاق مسيحي-اسلامي في لبنان».[١٢١] كان لهذا الاتفاق وجهان: قبول المسيحيين بانتماء لبنان إلى العالم العربي، الأمر الذي يعتبره المسيحيون طبيعياً بالمعنى الثقافي لأن المسيحيين كانوا روّاد النهضة العربيّة والقوميّة العربيّة، والقبول المسيحي كان مطلوباً من المسلمين كشرط لا مفرّ منه بمعنيين: المساهمة مع سائر البلدان العربيّة وفي الوقت عينه كحفاظ على الانسجام السيكولوجي لدى السُنّة، أي عدم إبعادهم عن سائر البلدان العربيّة في نظام من صالح المسيحيين أو «ذي وجه مسيحي». فالمسلمون يريدون إذاً الحفاظ على التناغم. ظهرت هذه النقطة بوضوح في الحوار بين الصلح وخوري وفي الإعلان الوزاري. في حوار الرجلين يتوجّه الصلح إلى بشاره الخوري قائلاً: «إنّ ماضيّ منذ ثلاثين سنة، يحمل الدليل على أن ما قمت به من أجل القضية العربيّة، إنما قمت به أيضاً من أجل لبنان (...) إن من يناضل من أجل الحريّة في لبنان يناضل بالتالي من أجل حريّة العرب، بصرف النظر عن أقطارهم، كذلك من يناضل من أجل حريّة العرب يناضل من أجل حرية لبنان (...) لقد أعلنت أنني أفضّل أن أكون مستقلاً استقلالاً حقيقياً، في حدود كفرذبيان (قرية في كسروان)، على أن أعيش في إمبراطوريّة عربيّة تقيّدها سلاسل الانتداب والاستعمار، هذه النظرة لم تتغير. وأنا سعيد حقاً أن أسمع زعيماً مسيحياً، له مسؤولياته ومكانته، كالشيخ بشاره الخوري، يوافقني على أنّ لبنان بإمكانه أن يكون

١٢٠- راجع، عطية، ص٣٧ و٤١. وباسم الجسر، السيرة الذاتيّة للشيخ محمد الجسر (٢). في: النهار(٢٠٠٦/٧/٩).
Rabbath, p.519. -١٢١

وطناً عربياً له طابعه الخاص ووضعه الخاصّ (...)».[١٢٢] وفي البيان الوزاري، استعاد الصلح المضمون ذاته: «لبنان مدعوّ هكذا، كسائر البلدان العربيّة، إلى المساهمة العالميّة (...)؛ موقعه الجغرافي وثقافته وتاريخه وأوضاعه الاقتصاديّة تفرض عليه أن يضع علاقاته بالدول العربية الأخوات في المقام الأول من اهتماماته (...) لبنان دولة وجهها عربيّ، من هنا يكتسب خيراً نافعاً لكلّ الحضارة العربيّة (...)».[١٢٣] الوجه الثاني من الاتّفاق نراه في خطاب رياض الصلح عندما شدّد على رفض الغبن. وكان جليّاً أيضاً أنّ الصلح في حواره مع الخوري شدّد على أن علاج الغبن يكون في الاتّفاق على توزيع السلطة أو توازن السلطة. هذا الطلب بالذات قُدّم عند لقاء ثانٍ بين الرجلين حيث اتّفقا على ما يلي: توزيع كلّ وظائف الدولة بالإنصاف بين كلّ الطوائف.[١٢٤]

مع ذلك، فمفكّرون سُنّة، مثل نجلا عطية، ينقلون إلينا أنّه كان دائماً هناك اختلال في توازن السلطة وأنّ ميثاق ١٩٤٣ وتطبيقه لم يردما هذه الثغرة. حتّى أنّهم يقولون أيضاً إنّ هذه المعضلة بقيت أساسية في النظام اللبناني حتّى حرب ١٩٧٥[١٢٥] وكانت أحد أسبابها.[١٢٦] سليم نصر اقترب من النتيجة ذاتها هذه عندما كتب: «من ١٩٤٣ إلى ١٩٧٥، غيّرت الحركات الإسلاميّة كثيراً في توجّهاتها: لم يعد المقصود إرادة الانفصال عن لبنان المعتَبَر دولة ومشروع لبنانيين غربيين، بل المقصود المشاركة على أساس، أقلّ ما يقال فيها أنّها متوازية في حكومة الدولة ومواردها. للوصول إلى هنا، لم تتردّد الحركات الإسلامية في الاستناد إلى «ارتباطاتها العربيّة» الناصرية في الخمسينات والفلسطينيّة في السبعينات».[١٢٧]

بإمكاننا الاستنتاج أنّ ميثاق ١٩٤٣ كان للسُنّة اتّفاقاً أو تسوية بينهم وبين المسيحيين ليحصلوا منهم على الاعتراف بأن لبنان باقٍ في الفلك العربي كضمان لوجدان

١٢٢- المرجع السابق، ص٥٢٠.
١٢٣- الجسر، ص٤٨٥-٤٩٥.
Rabbath, p.522. -١٢٤
١٢٥- راجع عطية، ص٣٧.
١٢٦- المرجع السابق، ص٤١.
Nasr, p.41. -١٢٧

السُنّة المرتبط بوجدان الوحدة والذي يزيل كل شعور لديهم بأنهم أقليّة[١٢٨] وكوسيلة لاقتسام السلطة.

تعود بنا هذه الخاتمة إلى الإشكاليّة المركزية للرباط الداخلي والجدلي بين الوحدة والسلطة في الوجدان السُنّي. هذه القناعة التي تغطّي تاريخ السُنّة ومنهم سُنّة لبنان لا يمكن أن تكون سوى النواة المركزيّة للسياسة السُنّية خاصة في زمن الاستقلال اللبناني. هذه المسَلَّمة التاريخيّة دفعت بنجلا عطية إلى التساؤل عن سياسة الصلح الذي لم يبتّ في الفصل بين «لبننة السُنّة» والخيار المحتوم لاستراتيجية بدون اقتناع.[١٢٩]

١٢٨- رضوان السيّد، العلاقات الإسلامية المسيحيّة. ثقافة الجدل وثقافة الحوار. في: الإجتهاد (١٩٩٥/٢٣). ص٥-١٣، هنا ص١٢.

١٢٩- راجع، الجسر، ص١١٠ (حاشية ٤٧).

الفصل الثاني

تقبّل ميثاق ١٩٤٣

٢. الإنتماء إلى الدولة

حاولنا في القسم الأول أن نبيّن كيف أن الميثاق الوطني هو فعل إرادة عبّرت عنه الطوائف بعد اختبار تاريخي طويل خاصّ بكلّ منها قادها أخيراً إلى منعطف في تاريخها الخاص إلى تاريخ مشترك أو عامّ. ووضعنا هذا المنعطف كمسار ينطلق من الخاص إلى العام ويبرز كصيغة جديدة لوجود تاريخي تختصره السلبيّة المزدوجة التي تضمنها الميثاق الذي يعبّر عن ولادة لبنان كما اختصرها الزعيمان الكبيران، بشارة الخوري ورياض الصلح، بمقولة: «لا للغرب ولا للوحدة مع دولة عربيّة».

وكنا قد بيّنا أيضاً أن العبور إلى تاريخ مشترك ليس بأي شكل من الأشكال «تسوية عملانيّة»، لأن فعل التاريخ يبقى أقوى من كل التسويات. ومما لا شكّ فيه أنّ المحاولات الملموسة التي أدّت إلى تطبيق الميثاق في الصيغة تؤلّف في ظاهرها وتسلسلها «تسوية عملانيّة» لأن الميثاق لم يولد بحسب منطق تكهّن أو تسلسل.

لكن التحقق التاريخي، كما ظهر في القسم الأول، يهدينا إلى مسلمة وهي أن الوصول إلى خلق دولة لا يقف عند حدود التسوية، ويتخطى بالتالي قدرات الصيغة. وربما هذا هو المقصود لدى بعض الطوائف التي عبّرت عن رفضها لهويّة طائفة تهيمن على هويّة الوطن، أو ما ظهر من قبول حذر للميثاق لأنه اختصر بمنطق الصيغة. وهذا ما سيظهر جلياً في الفصل الثاني عن تقبّل الميثاق، وهو فصل وضع ليظهر هذه المغالطة في حصر الميثاق في حدود الصيغة، التي ساهمت في تأخير نشؤ الدولة الحقيقيّة في نظر من سنتوقف على فكرهم في هذا المجال.

فالدولة لها منطقها الخاص الذي يحيل إلى جمع التباين وتحويله إلى وحدة تنتج في الضرورة سلطة الدولة. وإذا كان اللبنانيون قد توصّلوا إلى اتفاق حول قيام دولة فهذا يعني أنه في الأساس لم تكن التسوية هي المقدمة بل الوسيلة. والأساس هنا هو ما جاء في دستور الدولة الذي له يعود شرح المراحل المختلفة التي أدّت إلى ولادة الدولة بحسب الميثاق المعقود بين مكوناتها. لن ندخل هنا في تحليل طبيعة الميثاق، الذي عقده اللبنانيون

وحدوده، وعلاقته بالدستور، ما يشغلنا هو أن البداية أتت مبنيّة على شيء صلب غير قابل للنقض وإلا لما استمرت الدولة عبر الأزمات.

نعرف جيّداً أن جدليّة حادّة ولدت في لبنان بين منطق المركزيّة والوحدة الخاصة بالدولة ومنطق التباين والمحافظة على الذات الخاص بالطوائف. ولم يلبث هذا الوضع أن ظهر بوضوح في العنف كما تجلى في ثورة ١٩٥٨ التي أدّت إلى الانقسام الذي أصاب كافة المستويات: انقسام على مستوى الشعب، على مستوى السلطة والتقسيم الجغرافي، من دون أن يؤدّي إلى ولادة دولتين، كما كان الكثيرون قد تمنّوه.

وكان يومها التدخل الأجنبي ضرورة في نظر البعض لتعود صيغةٍ الوحدة بين اللبنانيين، والتي يمكن تسميتها «بوحدة تسوية» انضمّ إليها الجميع بحسب صيغة سلبيّة أيضاً هي «لا غالب ولا مغلوب». من جديدة، لم يقدر لبنان التعريف عن ذاته إلا عن طريق السلبيّة. إنّما هذه المرة وبعكس السلبيّة السابقة: «لا للغرب ولا للوحدة مع أيّة دولة عربيّة»، والتي كانت سلبية تتجه نحو الخارج، إذا بالسلبيّة الثانية تعني اللبنانيين فيما بينهم وتدعوهم إلى التخلّي عن محاولة السيطرة المتبادلة.

فالدولة كدولة بقيت عنصر وحدة، لكنها ظلت على مستوى وحدة اصطناعيّة بين الطوائف، التي قبلت بحدودها الذاتيّة، لكنها لم تنجح بالتخلي عن ما في وجدانها من تراكمات الماضي السلبيّة. فالدولة لم تبلغ هنا حدّ مصالحة الوجدانات مع ماضيها السلبي ولم تفلح في طمأنتها.

لكن يجب ألاّ نتسرّع باتّهام اللبنانيين بخصوصيّة عمياء. لكن الحقيقة تظهر أن تجاوز السلبيّة هي عمليّة معقدّة وتدخل في صلب مهمات الدولة مباشرة، التي عليها أن تتعامل، كما تقول حنا آرند، مع الأحكام المسبقة. والتعامل مع الأحكام المسبقة لدى آرند يقوم على تمييز واضح بين الأحكام المسبقة الشرعيّة والأحكام المسبقة غير الشرعيّة. فهي ترى أن دور السياسة الأساسي هو تكريس الشرعي منها وضبط الغير الشرعي عن طريق القوانين.[1] وهذه مهمة معقدّة شاقة، خصوصاً في المجال اللبناني، لكنها ليست مستحيلة، طالما أن الكل يعترفون بأن الدولة هي الإطار الجامع للتعدّد الذي يتكوّن منه المجتمع اللبناني. لكن الأزمات المتلاحقة أظهرت أن الدولة لم تبلغ بعد هذه القدرة على استيعاب

١- Hannah Arendt, Was ist Politik? Pieper (3770). München 2005. P. 13-22.

هذه القضية لأن دستور الدولة ظل مرهوناً بمقدمات لا تتناسب وطبيعة التركيبة اللبنانيّة. وهذا استنتاج تؤيده مراحل الأزمة اللبنانيّة، التي حلت تعقيداتها عن طريق التسوية لا عن طريق التفكير الجذري الذي يجعل الدولة تأخذ حيزها المنطقي في الوجدانات الجزئيّة. والتسوية التي ظهرت دائماً بأشكال صيغ متعدّدة جاءت تتوسط بشكل دائم بين الدولة والوجدانات، لأن الدستور عجز أن يعبّر عن هذه الوحدة المفترضة. وهكذا أظهرت الخبرة التاريخية أن التاريخ ليس مرناً تجاه التغييرات المفروضة، التي تمثلها الصيغة. فالبداية تكمن إذاً في احترام منطق التاريخ كي يتمّ هذا الانتقال من الخصوصية الطائفية إلى الشمولية كما عُبِّر عنه، وإن بصيغة سلبية جاءت تعضد عجز الدستور، في الانتقال من الصيغة الأولى للاستقلال إلى الصيغة الثانية، صيغة ١٩٥٨.

إن التسلسل التاريخي في لبنان يظهر بشكل لا لبس فيه أن الشعب متمسّك بخصوصيّاته الطائفية وقد حرص الميثاق الوطني على احترام هذه الخصوصيّة، لكن الطوائف في الميثاق عقدت العزم أن تسير نحو دولة مشتركة تتخطّى الخصوصيّات، شرط أن لا تذوّبها بمنطق يعقوبي. نحن هنا داخل جدليّة تزداد وضوحاً بين الخصوصيّة الطائفيّة والتقارب الذي أصبح أكثر جلاءً في التمسك بدولة مشتركة مدعوة إلى تخطي الخصوصيّة بالحفاظ عليها. وإذا ما تمت هذه العمليّة بتناغم واضح بين الإرادة المشتركة في عقد الميثاق ودستور الدولة المنتظر، سنصل حكماً إلى «تأليف أشمل عيني» هو الدولة، التي فيها تذوب الأحكام المسبقة الغير الشرعيّة ويحكم عليها بالزوال.

وبات واضحاً، كما جاء في الفصل الأول، أنّ الطوائف تحرّكت لتعطي الدولة مكاناً أرحب من الخصوصيّة مجرد قبولها بالميثاق. وهذا جلي كيف أن الطوائف التي كانت تعتبر بادئ ذي بدء أن ليس لها انتماء مشترك وصلت في سياق تاريخي إلى القول بوحدة ممكنة تجلت في الميثاق. وهذا التأكيد يزيل كل شك تجاه الطوائف بأنها تعارض منطق الدولة، فالدولة تنشأ من عقد ميثاق الحياة المشتركة وكل ما يتبع محصور بميثاق الحكم الذي يتفق عليه بين الذين عقدوا ميثاق الحياة المشتركة. والدولة الناشئة من ميثاق الحياة المشتركة تأخذ إذاً صفة الشموليّة. ومن عقد الميثاق يقرّ بهذه الشموليّة ولا يمكنه أن يتجاوزها، وهذا، أثبتته الأزمات في لبنان، أن أحداً لم يشك بميثاق الحياة المشتركة وبالتالي بشموليّة الدولة، وظلت المطالبة محصورة بتعديل ميثاق الحكم، أو بالتعبير المتداول الصيغة.

ما يهمنا في هذا الفصل، هو أن نخطو خطوة جديدة نحو التأكد من أن الطوائف بلغ قرارها قبول الميثاق حالة ترسيخ الميثاق في وجداناتها، أي أن الميثاق بلغ مرحلة تكوين رؤيتها السياسيّة من منطلق شموليّة الدولة. وهذا يفترض أن الميثاق صار جزئاً من مقاربة الجماعات للقضيّة السياسيّة وتطوير الدولة باتجاه مهمتها الأساسيّة في العمل على الأحكام المسبقة، لتصل بها، كما يقول غدامير، إلى «تمازج الآفاق»، الذي يعبّر عنه الدستور في الدولة. ويعني هذا من جهة ثانية، أن الطوائف وصلت إلى مرحلة لم يعد بمقدورها فصل ذاتها وحتى مصيرها عن هذا الإطار الجامع الذي تمثله شموليّة الدولة المنبثقة من الميثاق.

وإذا ما بلغ الموضوع مع الميثاق إلى هذا الحد، فلا تعود شموليّة الدولة إذن أمراً خارجياً، إنّما فعل انتماء (appropriation) فيه تداخل وفهم تأويلي. تعود هذه المقولة «الإنتماء» إلى فلسفة التأويل وقد حدّدها بول ريكور على الشكل التالي: «أفهم بالانتماء أنّ شرح نصّ (يمكن القول الآخر) يتمّ في تفسير الذات لشخص يفهم ذاته من الآن فصاعداً بطريقة أخرى أو يبدأ بفهم ذاته».[٢] هذا الفهم، في نظر ريكور، يتمّ بواسطة النصّ، أو «بالمرور في الرموز والثقافة».[٣] وإذا ما استعنا بهذه المقولة لفهم حقيقة لبنان، يمكننا الكلام على التحول بواسطة الآخر الذي يترجمه الكثيرون في أعمال جدّية بتفهّم الآخر بواسطة ثقافته. فيصبح طبيعياً هنا أن يكون هذا المسار طويلاً ومن وقت إلى آخر متقطّعاً على أثر عنف قد يبرز هنا وهناك أو قد يترجم بتدخل الدول التي يبدو أنّها لم تقبل صيغة الدولة التي يكوّنها لبنان.

فالعلاقة بين الانتماء والفهّم والتحوّل بواسطة النص أو بواسطة الثقافة، هو في الواقع، في نظر ريكور، جدليّة ضياع واستعادة للذات أمام النصّ أو العمل الفنّي. فالذي يقوم بعملية الفهم أو التفكير لا يبقى، في نظر ريكور، الفاعل الأساسي في عمليّة الفهم، إنما يصبح نتيجة، إذ تولد لديه ذاتيّة جديدة يتبعها تفهّم جديد للذات.[٤] فالشخص الذي يقوم بهذه العملية يكسب معنى جديداً لوجوده،[٥] هو في الواقع شكل جديد للوجود: «(...) ما أتبنّاه، يقول ريكور، هو في النهاية شكل عالم؛ وهذا ليس وراء النصّ كما لو كان نيّة خفيّة،

٢- Paul Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris1986. P.152.

٣- المرجع نفسه.

٤- المرجع السابق، ص٥٣.

٥- المرجع السابق، ص١٠٥٢.

بل أمام النصّ كما أنّ العمل يعرض ويكتشف ويكشف. مذّاك فالفهم هو فهم الذات أمام النصّ. ولا يعني ذلك أن نفرض على النصّ إمكانيّتنا المحدودة، بل نتعرّض للنصّ ونكتسب منه عرضاً للوجود الذي هو جواب بالطريقة الأكثر انتماء على عرض العالم. [مع] الفهم (...) يكون (...) أصحّ القول أنّ الذات تأسّست «بشيء النص» (la chose du texte)».[٦]

عندئذٍ فالانتماء هو الفعل الذي به ما كان آخراً يصبح خاصاً. والشيء المتبنى، في نظر ريكور، هو «شيء النص» (chose du texte) أي العالم الذي يعرضه النص.[٧]

هذا المفهوم لكلمة «انتماء» في علم التأويل التفسيري سيكون الوسيلة التي سنتابع بها تحليلنا للميثاق الوطني في مرحلة قبوله. هدفنا هو أن نوضّح بطريقة أكثر جذريّة ما أحدثه الميثاق من جديد في مسيرة الطوائف في لبنان في فهمها لذاتها وتبنّيها لهذا «الشيء الجديد» الذي هو الميثاق الوطني الذي هو التعبير الأمثل عن خروج الطوائف من حدود ذاتها إلى ملاقاة الآخر في إطار شامل هو الدولة. رأينا أنّ «الشيء الجديد» هو نتيجة فعل تفكير يؤدّي إلى جعل ما هو آخر خاصاً. وبلوغ مقصدنا ما وجدناه لدى كتّاب من هذه الطوائف جعلوا من الميثاق محطّ تفكيرهم. والملفت في الأمر المقاربة الجديّة التي عالجوا بها قضيّة الميثاق والتعبير عن تساؤلات كثيرة تطال الصيغة والجهد في الوصول إلى رؤية لدولة أكثر تطابقاً وحقيقة الميثاق. وإن دلّ هذا على شيء فهو تأكيد مسعانا بأنّ الميثاق قد تُبنّي كذات جديدة وكوجود جديد. ومن ثم تحوّله إلى هويّة جديدة معروضة على سائر الطوائف. بكلام آخر، بالميثاق أخذت الطوائف وجداناً جديداً للذات عبّرت عنه بضرورة التفاهم فيما بينها والفهم المشترك لوجودها المشترك الذي يعرضه الميثاق الوطني.

هذا التبنّي هو الوسيلة التي بها سنكتشف إلى أي حدّ ارتفع الميثاق إلى مستوى شمولي في فكر الطوائف اللبنانيّة. فإذا كان الميثاق قد فهم كاتّفاق بين اللبنانيين، فهذا يبعث إلى التفكير بأنّ الطوائف بقبولها هذا الأمر صار بإمكانها أن تكون عاملاً إيجابياً لاستقرار النظام وترسيخه وفسح المجال لتطويره وعنصراً مشاركاً في ترسيخ الهويّة الوطنيّة. هذا الدور الذي تلعبه الطوائف هو اليوم محط اهتمام العديد من الأبحاث التي تُكرّس لشرح الدين كظاهرة دمج مجتمعي. والمثل الأبرز في هذا المجال نجده في الكثير من توجهات الفلسفة الألمانيّة حيث أنّ الدين يُنظر إليه كعنصر إيجابي في حياة المجتمع، والدليل

٦- المرجع السابق، ص١١٦-١١٧.

٧- المرجع السابق، ص٢٠٨.

التاريخي على هذا الأمر أن ألمانيا لم تعرف ثورة شبيهة بالثورة الفرنسيّة، إنما عرفت اتفاقية وستفاليا، التي وضعت في سنة ١٦٤٨ حدّاً للحرب الدينيّة وأسست لتعايش بين الكاثوليك والبروتسانت وساهمة في قيام الدولة الألمانيّة.[8] ومفكّر مثل شارل تايلور، في دراسته عن «الأشكال الدينيّة في الزمن الحاضر»، يحاول أن يبرهن كيف أنّ الدين في الزمن الحاضر لا يزال يلعب دوراً إدماجياً في المرحلة المسماة الدوركهيميّة الحديثة (néo-durkheimienne).[9]

في ضوء هذا المعنى للانتماء وما ينتج عنه، يمكننا دراسة تقبّل الميثاق لدى مجموعة كتّاب من الطوائف اللبنانيّة في خمسة أقسام، حيث سنحاول أن نُبرز مفهوم التبنّي الذي أحدثه الميثاق لديهم:

٢.١. الميثاق الوطني لدى يواكيم مبارك: «شمولي عيني» ووظيفة نقديّة، وانطلاقة نحو ولادة «وطن حقوق الإنسان».

٢.٢. الميثاق الوطني لدى محمد مهدي شمس الدين: نظام غير منصف، مأزق لا يمكن اجتيازه (أو مشروع الديمقراطيّة العدديّة المرتكزة على الشورى الشعبيّة) وأساس لكيان نهائي.

٢.٣. الميثاق الوطني لدى جورج خضر مؤسّس لكيان وليد إرادة مشتركة، وعد بالديمقراطيّة وقوّة روحيّة في سبيل دولة الغد.

٢.٤. الميثاق الوطني لدى منح الصلح فعل تاريخي، فكرة تأسيسيّة ومنظّمة وخالِقة «حالة ميثاقيّة».

٢.٥. الميثاق الوطني لدى أنطون-حميد موراني، فعل تاريخي مؤسّس، فرصة تاريخيّة جديدة للعلاقة بالمطلق وفعل غائي نحو الدولة الديمقراطيّة.

٨- راجع: Klaus Müller, Philosophie Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Münsteraner Einführung – Theologie (4). Münster – Hamburg – London 2000. P.225. « (...) Religion als Basisfaktor menschlicher Selbstverständigung ».

«(...) الدين من حيث هو عنصر أساسي لفهم الذات الإنسانية».

٩- راجع: Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (1568). Frankfurt am Main 2002. P.68-70. Et. Charles Taylor, Ein Ort für die Transzendenz? In: Information und Philosophie 2 (2003). P.7-16. Aussi Stefan Orth, Hunger nach Transzendenz. Ein Gespräch mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor. In: Herder Korrespondenz 58 (8/2004) P.393-397. Ici p.394.

■ ٢.١. الميثاق الوطني لدى يواكيم مبارك: «شمولي عيني»، ووظيفة نقديّة، وانطلاقة نحو ولادة «وطن حقوق الإنسان»

لا بد من سؤال يطرح نفسه مباشرة تجاه عنوان هذه المحاولة، بأيّ معنى يحقّ لنا أن نضع عنواناً كهذا يبدو مخالفاً لأماني مبارك الذي قضى معظم حياته في فرنسا وهو، كما سمّوه، التلميذ الأمين والوارث الروحي لمعلّمه، لويس ماسينيون (Louis Massignon)[1] والذي كتب عناوين كثيرة لا يمتّ أحدها بصلة إلى السياق اللبناني وبالأحرى إلى الميثاق الوطني، ما عدا «الخماسية الأنطاكية-الحقل الماروني»؟

ويأخذ هذا السؤال شرعيته أيضاً، عندما يتذمّر قرّاؤه من صعوبة إيجاد وحدة مركزيّة تربط بين أفكاره خاصّة في حقل الدروس الإسلاميّة. مشير عون، مثلاً، سمح لذاته بالقول: «(...) إنّ مجاله الإسلامي متنوّع ومتعدّد الصيغ بحيث تصبح مستحيلة الإحاطة به في بعض توسّعات وإن مترابطة بطريقة محكمة. مع ذلك، بالرغم من هذه الصعوبة الكبرى وبانتظار دراسة معمقة علميّة تتكلّم على مساره وأعماله، يبدو ضرورياً عرض مقاربة من هذا الفكر الخاص لاستخلاص الغنى وكشف المسعى في هذا التفكير (...)».[2]

ونجد أنفسنا أمام مهمّة أصعب، بعد هذه الأشياء، في الكلام على الميثاق الوطني عند يواكيم مبارك. لكن مما لا شكّ فيه أنّه من المستحيل القبول بهذه السهولة في تحويل مبارك إلى مجرد تلميذ بسيط أمين لماسينيون، يردّد ما قاله معلّمه، أو في تبرئته من كلّ إطار وهي الإمكانيّة للتوصل إلى وحدة التفكير لديه، وهذا ما يستبعد البحث عن فرض تصميم من الخارج يوحّد تعدّديّة أفكاره.

بالطبع، كان مبارك تلميذاً لماسينيون ووارثا روحيّاً له؛ لكنّه لم يكن ناسخاً له. لقد أمضى حياته في فرنسا لكنّه لم ينقطع يوماً عن بلاده وعن المنطقة التي هو منها، كما لم يكن رجل تنظير أو بحّاثة بسيط، بل رجل فكر يرتكز على أحداث التاريخ

١- راجع: Guy Harpigny, Youakim Moubarac et Louis Massignon. In : Youakim Moubarac. Les dossiers H créés par Dominique de Roux. Lausane-Suisse 2005. P.141-146. Et Michel Lelong, De la théologie à L'engagement politique. Ibid. P.38.

٢- Mouchir Aoun, Le dialogue islamo-chretien dans la pensée de Youakim Moubarak. In : Courier œcuménique 46(2003). P36-48. Ici p36.

كنقطة انطلاق لأفكاره. لقد تبع ماسينيون وورث عنه فكرتين مركزيّتين: فكرة «المسكونيّة الروحيّة» وفكرة «الشموليّة» بخاصّة في مجال العلوم الإسلاميّة. ووجد لهذين المحورين الفكريين مكان تجسيد؛ أولاً في أورشليم لمعناها الإسكاتولوجي كمركز للمسكونيّة بامتياز، بكونها مدعوّة لأن تكون مدينة المصالحة الإسكاتولوجيّة بين الإسلام والمسيحيّة؛[3] ثمّ في «أنطاكية» و«المدينة» حيث الإسلام والمسيحيّة تحرّرا من علاقات اللحم والدم ليملآ دعوتهما كديانتين شموليّتين؛ كما ختم تأمّلاته إذ جعل من لبنان «الشموليّة العينيّة» لهما.[4]

هكذا من دون هذا الحصر الابيستيمولوجي، يبدو صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، إيجاد خيطٍ من النور يميّز مبارك عن ماسينيون ويعطي أعماله وحدة منظّمة بفضل العلاقة مع الإطار حيث يتغذّى فكره. وهذا الحصر في البحث ليس من صنعنا بل هو نتيجة قراءة متأنّية لمبارك الذي يسمح لنا أن نجد الجسور التي أرساها بين المسكونيّة والشموليّة المذكورة وبين محاولاته الأخرى وبخاصّة نصوص الخماسيتيّن لأنّهما تؤلّفان استمراريّة حقيقيّة على مستوى الوجدان والظروف. ففي هذه الاستمراريّة وهذه الظروف تبرز قضية الميثاق اللبناني في أعماله.

والتبرير الموضوعي لهذا الحصر الابيستيمولوجي، نجده بالركون إلى ثلاثة مستويات لدى مبارك:

١- يذكر مبارك في كتاباته وبتواتر لبنان ومعنى الميثاق الوطني.[5]

٢- الخماسيّتان مرتبطتان داخلياً بشهادة المؤلّف ذاته: «(...) هذه المجموعة (الخماسيّة الأنطاكية، المجال الماروني) تكمّل مجموعة أخرى لها طابع مماثل، (الخماسيّة الإسلاميّة-المسيحيّة)، وتدّعي المساهمة، في وقت وُضعت فيه الديانتان أمام تجربة، في تأسيس وجدان كوّنه الموارنة

٣- راجع: Youakim Moubarac, Palestine et Arabité. Pentalogie islamo-chrétienne. T.5. Beyrouth 1972-3. P.175-182.

٤- المصطلح ليس من مبارك، استعملناه في هذا الإطار لنختصر ما أراد مبارك قوله في الميثاق.

٥- راجع: Youakim Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam. Dans les temps modernes et à l'époque contemporaine. Publications de l'université libanaise section des études historiques (XXII). Beyrouth 1977. P.XXVI. Youakim Moubarac, Les chrétiens et le monde arabe. Pentalogie islamo-chrétienne. T.4. Beyrouth 1972-3. P.199-246. Youakim Moubarac, L'Islam. Paris 1962. P.170-179.

لذواتهم وفي تقوية الدعوة التي أقروها لهم في الكنيسة وفي العالم انطلاقاً من العصور الحديثة (...)».[6]

٣- قضيّة الأراضي المقدّسة وبخاصّة التحدّي الصهيوني الذي كان المصدر الذي دفع مبارك إلى الاهتمام بالدروس الإسلاميّة. في رسالة إلى جاك نانته في ٨ حزيران ١٩٦٨، يقرّ مبارك بانتباهه الخاصّ إلى التحدّي الصهيوني «(...) إن كنت أستطيع أن أتّكل على صداقتك لي كما لبلادي، وإن كنت تؤمن أيضاً بصدق حبّي لكلّ ما يتعلّق بالتراث الإبراهيمي، منذ عشرين سنة (عمر دولة إسرائيل) وأنا أقرأ وأقرأ القرآن (...)».[7]

وأبعد من هذا، وإضافة إلى ما قيل هناك المهمّة التي التزم بها مبارك: «أوّلاً كلبناني، أنا بطبعي ضدّ كلّ موقف جازم للرفض أو للقبول. كلبناني وعربي، أنا ثقافياً معدّ سلفاً للتداخلات والتطعيمات التي تستطيع كلّ ثقافة أجنبيّة أن تمارسها على جذعنا الأصلي. وأخيراً كلبناني وعربي وكصديق للإسلام في الوقت معاً، أنا حسّاس «لقيم الضيافة» أكثر من حساسيّتي للبغضاء ضدّ الأجانب وأقلّ من سوء نيّة معلنة، فلا أميل إلى رفض ما لغير العرب وغير المسلمين من حقّ بالاهتمام بأمورنا وأن يغنونا بأبحاثهم كما أنّهم اغتنوا هم بمعنى اللقاء الثقافي الشامل. وهذه بالتمام علامة الشموليّة في الإرث العربي والإسلامي التي تمكننا من أن نصبح هكذا مصنّفين من قِبَل أجانب (...) وأن يجدوا تماماً حلاً لقضاياهم الخاصّة التي هي أيضاً، أقلّ ما يقال فيها، قضايا شاملة».[8]

هذه المعطيات الأربعة كافية لرسم الخطّ الرئيسي لفكرة مبارك التي نختصرها «بالدفاع الديناميكي عن النظام اللبناني». هذه الديناميكيّة تحفظ مبارك من أن يكون إيديولوجياً مارونياً أو علموياً وضعياً أو باحثاً من دون قضية. على العكس من ذلك، كان مفكّراً حاول أن يعطي الخصوصيّة اللبنانيّة مكانها في عالم الحوار الإسلامي-المسيحي وهذه الخصوصيّة هي إظهار للتجسّد المثالي لشموليّة

٦- Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne - domaine maronite T.1..., p.XX II.

٧- Moubarac, Palestine..., P.52.

٨- Youakim Moubarac, L'Islam et le dialogue islamo-chrétien. Pentalogie islamo-chrétienne. T.3. Beyrouth 1972-3. P.238.

الديانتين ووجودهما. هكذا أصبح لبنان «شمولياً عينياً» لديه. ثمّ، بهذا الدفاع عن الشموليّة اللبنانيّة، يعطي مبارك أيضاً علم الإسلاميات مهمّة حفظ الإسلام من الانحراف أمام العرقيّة الصهيونيّة والميل إلى عرقيّة إسلاميّة. لقد حاول أن يحرّر الإسلام من الأطروحة الغربيّة التي تحكم على إسحق وإسماعيل بالتنافس اللدود والتي تنفي إمكانيّة التوصل إلى مصالحة بين الطرفين. لبنان، بهذا المعنى، بفعل وجوده، هو بلد ناقد للمشروع الصهيوني.

وهكذا، فاختيارنا لدراسة الميثاق الوطني عند مبارك وميلنا إلى اعتبار الميثاق الوطني لديه هو حقيقة «شموليّة عينيّة» ووظيفة نقديّة وطموحاً نحو مولد «وطن حقوق الإنسان» ليس مفروضاً من الخارج، بل هو بحث أمين عن خيط النور الذي يربط محاولات مبارك في وحدة مقصودة أبعد من تنوّع عناوين محاولاته.

١.١.٢. الميثاق الوطني «شمولي عيني»

قلنا إنّ لبنان في عنوان «شمولي عيني» يظهر لدى مبارك كتحقيق مميّز لدعوة الإسلام والمسيحيّة الشموليّة. يقصد بهذا التحقيق أن هاتين الديانتين اللتين تشهدان «للواحد الشامل» تستطيعان أن تعيشا معاً بدون أي تمييز عنصري على ذات المستوى من المساواة ووفقاً لاتّفاق مشترك. فميثاق ١٩٤٣ كان في نظر مبارك هذا التحقيق؛ هو هذا «الشمولي العيني» الذي جعل هذه الدعوة ممكنة تاريخياً وجعل لبنان ممكناً. فالميثاق يشهد على ولادة هذا البلد وعلى الديناميكيّة التاريخيّة لتفاعل الديانتين من خلال تخطٍّ للذات كما تشهد حقيقة الميثاق الذي لم يدوَّن، ليبقى الطريق المفتوح لاكتمال لاحق.

هذه الأوقات الثلاثة من الماضي والحاضر والمستقبل المرتبطة بالدعوة الأساسيّة للديانتين، والتي هي في النهاية دعوة «إنسانيّة» ترمز إليها أنطاكية والمدينة، لن تجد تجسيدها إلاّ في الميثاق الوطني.

هذا الموقف يفسّر اعتبار الميثاق الوطني لدى مبارك بأنه فعل تاريخي وبالتالي مفتوح ديناميكيّاً على المستقبل. في نص له تحت عنوان: «اقتراح نهضة وتصورات تجديد» للكنيسة المارونيّة، يعبّر عن إيمانه بهذا التلاقي بين الفعل التاريخي

والانفتاح على المستقبل في معنى الميثاق: «بعد أربعة قرون من النظام العثماني ومن الصراع لأجل الحرية والهويّة، كانت إرادة البطريرك الحويّك بناء العمارة الوطنية. وإذا كان لم يزل لهذه الإرادة معنى إلى اليوم وإذا كان هذا المعنى الرافعة للمشروع الماروني على مدى التاريخ الحديث والمعاصر، سنفهم أنّنا لا نزال بعيدين عمّا نريد (...). وباختصار، المقصود هو ترقية مثلّثة: ترقية الشعب على حساب القبائل، ترقية العقل إلى أبعد من الطوائف، ترقية الدولة في وجه الإقطاعيين «أكلة الجبنة». يبدو أنّ هذا العرض يشجّع على تخطٍّ في الكمال. لبنان صاحب «الحق في الاختلاف» أعطى القيمة «لفسيفساء العائلات الروحيّة» وللتعايش الإسلامي-المسيحي وهو يبدو كضرورة مثاليّة لتنوّع كبير لأوضاع تنازعيّة في العالم. لكنّه جائز، في مفهوم أكثر جذريّة للمستقبل التاريخي، رفض، من الآن فصاعداً، هذه المقاربات كغير قادرة على تنفيذ ما وعدت به. إنّه خطاب نصيري العلمنة التي إمّا أن تحترم الفروقات الطائفية إمّا أن تريد صهرها عفوياً في بوتقة الوحدة الوطنيّة. أيّاً كانت الحساسية وأيّاً كان الخيار في هذا المضمار، يبدو أنّه يجب القيام بتغيير جوهري في الصورة التي يقرّونها للبنان واستبدال فسيفساء التعايش بحقوق الإنسان. إذا كان للإنسان حظّ في الحياة، وإذا كان له رسالة في محيطه وفي العالم، ففي إظهار أنّ الحقوق الجماعيّة عل الاختلاف لم تعد سوى أدوات في خدمة ترقية الكائن البشري ككيان شخصي مرتبط بالله، لكن يتعذّر اختصاره في الجماعة أو في الدولة. على مثال كلّ تحرّر كامن أو منفجر في العالم، على لبنان، من الآن فصاعداً، أن يكون المكان المميّز حيث يدافَع عن الإنسان، لا لأنه مسيحي أو مسلم، أكثريّة أو أقلّية، مهيمن أو متسامح، بل لأنه إنسان. إذا بقي لبنان هكذا نقيض اسرائيل كوطن لعرقٍ مختار أو يظهر بوضوح نقيض الوطن الإسلامي وإن يكن متسامحاً تجاه أقلّياته، بحسب شريعة معروفة بأنّها موحاة، فوطن حقوق الإنسان لا يُدار دستورياً إلاّ بإعلان الحقوق الشمولي، وذلك بعد تاريخ طويل (...) هذه الحقوق هي أساساً حقوق الأفراد «الذين يولدون جميعهم أحراراً ومتساوين» كما يجب الأخذ بالاعتبار البُعد الاجتماعي لكلّ كائن بشري وبالتالي لخياراته الجماعيّة(...)».[9]

٩- Youakim Moubarac, Le renouveau de l'Eglise Maronite. Propositions de reforme et perspectives de renouveau. In : Les Dossiers H. P.475-476.

من خلال هذا النص يبدو بوضوح أن الفعل التاريخي الذي قام به اللبنانيون والحركيّة الديناميكيّة لهذا الفعل ليسا نتيجة حدث ١٩٤٣، بل هما وليدا حركة تاريخيّة أدت إلى هذا الفعل التاريخي. ومبارك يلفت أن هذه الحركة التاريخيّة بدأت تظهر فعلياً يوم تحلّق اللبنانيون لدعم خيار البطريرك حويك في بناء «العمارة الوطنيّة»، التي هي المشروع الماروني الأساسي الذي شغل العقل الماروني «على مدى التاريخ الحديث والمعاصر».

بهذا الموقف يأخذ الميثاق، باعتباره فعلاً تاريخياً، معنى جديداً وهو أنه لم يكن انطلاق بل نقطة وصول جمعت مواثيق خاصّة مختلفة نشأت في هذه المساحة من تاريخ التفاعل بين المسيحيين والمسلمين في لبنان. هذا المسار التاريخي الذي أوصل إلى الخيار التاريخي للمسلمين والمسيحيين وجد صيغته النهائيّة في ميثاق ١٩٤٣. وبالفعل فإن الأوقات التاريخيّة قبل ١٩٤٣ هي أوقات يجب وضعها في علاقة وثيقة مع الميثاق لأنها تشهد لتبلور هويّة وطنيّة مشتركة. يريد مبارك أن يبين من تشديده على هذا التاريخ المشترك، أن ولادة لبنان كدعوة، أي كشمولي عيني، لا تتمّ بالعودة بالتاريخ إلى ماضٍ خيالي، بل إلى القرار التاريخي لهذه الطوائف التي يعبّر الميثاق عن اتّفاقها.

في محاولة عنوانها «لأجل فكرة ما عن لبنان» يخطّ مبارك طريق هذا المسار التاريخي الذي أدّى إلى ميثاق سنة ١٩٤٣: «دون أن نعود رومنسيّاً إلى ليالي الزمن، نقدّر أنّ لبنان الحديث وُلد يوم اهتدت طائفتان، لم يكن شيء هيّأهما للانتشار، المارونية والدرزية، بإرادة محرَّرة لزعيم لا مثيل له إلى ركنين من الوجود الوطني (...). ميثاق مار الياس-انطلياس، الذي ختم إلى الأبد مثال الوجود اللبناني، هو في نظرنا واحد مع الزمن الأول للبنان الحديث. تدخّل الدول الكبرى فيما بعد سبّب قطيعة مع الميثاق البدائي بوضع الطوائف الواحدة في مواجهة الأخرى، وذلك للتأكد بأن قيام لبنان مسيحي سيكون هناك رأس جسر على الطرف المتوسطي للإمبراطوريّة المحكومة بالتفكك. لكنّ مصير هذه الإمبراطوريّة العثمانيّة، ما كاد يتقرّر، حتى قامت تشكيلة أكثر اتّساعاً، كيفما كان، وفوّضت البطريرك الحويّك كلسان حال العائلة اللبنانيّة المنفتحة على جميع أبنائها. أضيفت إلى رُكنَي عتبة البيت الأبوي قواعد كل البناء وهذا كان الزمن الثاني لمستقبلنا الوطني. وعندما، وبسبب الحرب العالميّة

الثانية، وضع اليد على البلاد اتّضح أنه ثقل كثيراً، ووسائل تحرّره كانت قريبة المنال، كان على زعماء البلاد الأكثر جرأة «والأكثر خبرة» أن يتدخّلوا بحزم في المعركة وأن يختموا مرّة ثالثة وأخيرة مصيرنا الطائفي بما اتّفقوا على تسميته «الميثاق»».[١٠]

هذا المسار التاريخي الذي يعرضه المؤلف يُظهر بطريقة جدّ دقيقة أنّ لبنان هو مشروع مشترك تأسّس لا بإرادة لبنانيّة بسيطة بل بقوّة التاريخ المشترك، وإن كان نصّ مبارك يشدّد على القرار التاريخي الماروني الذي يعتبره أنه كان دائماً قرار حريّة لا قرار خلق بلد مسيحي.[١١]

وفي الواقع، إن الميثاق الوطني، في مفهوم مبارك، هو «أسطورة لبنان المعاصر»،[١٢] أسطورة بمعنى أنه كان حقيقة رافقت طيات التاريخي اللبناني قبل أن تتحول إلى ظاهرة تاريخيّة بحسب التطوّر التاريخي الحديث والمعاصر للبنان.[١٣] ويصفه أيضاً بأنّه «محصّلة نبويّة» لهذا التاريخ التعايشي بين المسيحيين والمسلمين إلى حد أنه قال: «(...) إنّ لبنان هو الابن البكر للمساكنة الآمنة للإسلام والمسيحيّة».[١٤]

إلى هذا البعد التاريخي للميثاق يضيف مبارك البعد الدستوري. رسّخ الميثاق الوطني دستورياً ما كان قد عرف «بالبناء الوطني» أي الدولة اللبنانيّة وما يميّزها بالنسبة إلى محيطها أي «الحق بالاختلاف» والاعتراف «بفسيفساء العائلات الروحية» و«التعايش» كضرورة للحياة المشتركة.

١٠- Moubarac, Les Chrétiens..., p.238-239.

١١- «(...) Si l'Islam a égorgé des Juifs, il a égorgé davantage des chrétiens, et ceux-ci le lui ont bien rendu. Cela ne nous dissuade pas, nous maronites et catholiques, une petite « nation » jadis protégée par la France et toujours son amie, mais ne comptant plus désormais que sur Dieu et nous-mêmes, pour faire succéder à des si d'égorgement mutuel, une ère de cohabitation pacifique et de collaboration active en tous domaines avec les musulmans, dans le même Liban un et indivisible, comme la Palestine, assurés que nous sommes de notre bon droit, de notre puissance irréductible de résistance sur ce sol jamais abandonné et de notre passion de fraternité. » Moubrarac, Palestine…, p.42-43.

«(...) إذا كان الإسلام قد قتل عدداً من اليهود، فقد قتل عدداً أكبر من المسيحيين الذين عاملوه بالمثل. لكن هذا لم يثننا عن عزمنا، نحن الموارنة الكاثوليك، «الأمة» الصغيرة التي حمتها فرنسا يومها وبقيت صديقة لها. لكنّها منذ اليوم لم تعد تتكل إلا على الله وعلى نفسها لكي يحلّوا محلّ زمن الاقتتال حقبة تعايش آمنة وتعاون ناشط في كل المجالات، مع المسلمين في هذا اللبنان الواحد والغير منقسم كما هي حال فلسطين. ونحن متأكدون من حقوقنا ومن قدرتنا المحدودة على المقاومة، على هذه الأرض التي لا نهجرها أبداً، ومن عشقنا للأخوة».

١٢- Moubarac, Pentalogie antiochienne... T1/V2. P.103.

١٣- راجع، Moubarac, L'Islam, p.173-174..

١٤- Moubarc, Les Chrétiens..., p.201.

مع ذلك وقبل الحديث عن قضية المؤسّسات، يهمّنا التوقّف عند أمرٍ مهمّ ناتج عن هذا التأكيد على المعنى الدستوري للميثاق. بالانتقال من المستوى التاريخي إلى المستوى الدستوري، يريد مبارك التشديد على المظهر النموذجي للميثاق الوطني.

«بالمظهر النموذجي» يعني أن الميثاق هدم إلى الأبد الكلام الذي لصق تاريخياً بالتجربة اللبنانيّة والقائل بأن لبنان محسوب كجزء من أرض الإسلام حيث المسيحيون هم لاجئون. أي أن وجود لبنان، في نظر مبارك، هو برهان على أنّ المسيحيين في لبنان هم في بلدهم. من هنا يمكن القول بأنّ الميثاق أقصى كلّ مشروع عرقي ينفي وجود الآخر وكل ميل جديد إلى «الذمّية».[١٥] ثم إنّ الميثاق الوطني يمكن اعتباره كالصيغة الأكثر وضوحاً لرابطة المصير المسيحي الإسلامي[١٦] وكإرادة نهائيّة للتخلّص من كل شكل من أشكال الأقليات وإقامة مبادئ «المواطنين الأحرار المتساوين» «والتعاون بين الناس من كلّ طائفة» «وهو انتماء روحي يخلق واجبات وحقوقاً».[١٧] أكثر من ذلك، يجب القبول بالميثاق كعلامة مرفوعة ضدّ الأنظمة الأحاديّة في البلدان العربيّة[١٨] كما ضدّ عرقيّة النظام الصهيوني.[١٩] وأخيراً، وبما أن الميثاق مليء بكلّ هذه المعاني، يظنّ مبارك أن هذا المشروع يستحقّ أن ينتشر في

١٥- راجع: Moubarac, L'Islam. p.170-171. « Je n'ai pas â être judéo-phile, pas plus que je ne suis un arabisant. Chrétien d'Orient, issu d'une nation qui a eu à souffrir de sa résistance séculaire et irréductible à 1'Islam, pour être finalement la seule à même de tenter avec lui une coexistence difficile mais exemplaire à tous égards au sein d'un Liban unifié, c'est au titre de mon adoption, comme maronite et libanais dans le monde arabe, d'abord subie et maintenant passionnément consentie, qu'aujourd'hui avec ce monde mien, je subis la plus grave des offenses. » Moubarac, Palestine…, P.21.

«لست بحاجة إلى أن أصبح صديقاً لليهود كما وأنني لست عروبيّاً. كمسيحي شرقي، متحدّر من أمة تألمت بسبب مقاومتها الدهريّة التي لا تقهر للإسلام، والتي تحاول أخيراً أن تقيم معه تعايشاً صعباً إنما مثالياً تحت كل شكل، داخل لبنان موحّد. فباسم انتمائي، كماروني لبناني، إلى هذا العالم العربي الذي هو عالمي، احتملت أقصى الإهانات التي فرضت عليّ أولاً ثم قبلتها اليوم بحماس».

١٦- راجع: Youakim Moubarac. Un homme d'exception. Textes choisis et présentés par Georges Corm. Beyrouth 2004. P.104.

١٧- راجع، Moubarac, l'islam. P.172.

١٨- راجع، Moubarac, Palestine..., p.4.

١٩- راجع: Moubarac, L'Islam, p.171. Et Un homme d'exception p.334-335 : « Le Liban libéral et pluraliste contredit au modèle de discrimination et d'exploitation que représente le sionisme en Palestine. Tant donc qu'Israël n'a pas renoncé à ce modèle, il n'a pas de plus grand ennemi en Orient que le Liban. ». Et p. 104 « (…) l'entente islamo-chrétien au Liban apporte la contradiction au projet sioniste en palestine ».

«إن لبنان الليبرالي والتعدّدي يناقض أنموذج التمييز العنصري والاستغلال اللذين تمثلهما الصهيونيّة في فلسطين. طالما أن إسرائيل لا تتخلّى عن هذا الأنموذج، فليس لها في الشرق من عدّوا أكثر من لبنان (...)» «(...) الاتفاق الإسلامي المسيحي في لبنان هو نقيض المشروع الصهيوني في فلسطين».

الشرق الأوسط كخليّة إشعاعيّة لتفتّت مسار العنف، إذ ترفع عن النظام الصهيوني علّة وجوده وتساهم في فلسطين على دمج اليهود، على قدم المساواة، مع المسيحيين والمسلمين وكذلك في العالم العربي.[٢٠]

بالعودة إلى موضوع المؤسّسات، إن مبارك مقتنع من أنّ الميثاق عمل على تأسيس العلاقات بين الطوائف المكوّنة لهذا البلد وأنه يحبّذ هذا النوع الأولي للمؤسّسة.[٢١] ويزيد على ذلك أنه يعتبر هذا النوع الأولي من المؤسّسات كأنموذج يساعد على حلّ قضية العلاقات المعقّدة الإسلاميّة-المسيحيّة.[٢٢] فالميثاق نجح في أن يقيم شيئاً من المنطق المرجّح لمنطق الشعب على منطق العشائر ومنطق العقل على الطائفة ومنطق الدولة على الإقطاع.

لكنّ مبارك لا يدّعي التأكيد على أن هذا الشكل من التأسيسيّة هو غاية بحدّ ذاته أو مرحلة نهائيّة، لأن الميثاق، في اعتقاده، يبدو له «كزمن تاريخي خلاّق لا يجب أن يتحجّر معه التطوّر الخلاّق».[٢٣]

ملاحظة مبارك تتعلّق مباشرة بالمهمّات التي على اللبنانيين أن يمارسوها. والمقصود هو محاولة «التخطّي بالاكتمال» الهادف إلى تحقيق انسجام أكبر بين المؤسّسات والتنوع الطائفي في البلاد؛ أو شكل جديد من التعاون والتمييز بين المؤسسات والطوائف أو بين الروحي والزمني.[٢٤] إنّه تطوير إيجابي لمعاني فسيفساء التعايش لأجل الوصول إلى «وطن حقوق الإنسان». وهو قد صاغ ذلك بوضوح في النصّ المذكور آنفاً أنّ: «الحقوق الجامعة للاختلاف» يجب أن تلعب دور الوسيلة «في خدمة ترقية الكائن البشري ككيان شخصي».

لكن عندما عرض مبارك التمييز بين الروحي والزمني، عرضه في مجال التعاون

٢٠- Moubarac, Palestine, p.141-142.

٢١- راجع: Moubarac, Les Chrétiens…, p.202 : « (…) j'y [aux institutions libanaises] suis attaché comme à ma propre vie (…) ».

«(...) أنا مولع [بالمؤسسات اللبنانية] ولعي بحياتي بالذات»

٢٢- راجع: Moubarac, Les Chrétiens…, p.201. Cf. aussi Youakim Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam…, p.530.

٢٣- المرجع السابق، ص٢٠٢ و٢٤٠.

٢٤- المرجع السابق، ص٢٠٣.

بين هذين الميدانين، وليس بمعنى علمنة النظام، التي تزول معها خصوصيّة لبنان وتصبح موضوع شك.[٢٥] مبارك ميّال إلى العلمنة على الطريقة اللبنانيّة أي إلى انسجام أكبر بين الروحي والزمني. هذا الموقف صاغه بشكل سؤال في محاضرته في الندوة اللبنانيّة: «(...) هل مؤسّسات لبنان كوطن وكفيدراليّة[٢٦] لمختلف الجماعات الإتنيّة والدينيّة تستطيع التطوّر نحو انسجام»[٢٧] أفضل بين الدولة والطوائف اللذين هما ركنا ثبات الصيغة والأنموذج اللبنانيّين؟

هذا البحث عن الانسجام بين الدولة والطوائف يجد أصله في الفسيفساء التعايشيّة عندما تتحوّل هذه الأخيرة إلى وسيلة بغية تحقيق «وطن حقوق الإنسان». نحن هنا أمام تمييز دقيق يطلقه مبارك. في نظره، إن «وطن حقوق الإنسان» لا يعني دولة حقوق الإنسان. بل يعني أنّه على لبنان أن يجد هذا الانسجام انطلاقاً من نظامه بالذات، لا بالرجوع إلى أشكال خارجيّة وغريبة عن تقليده. في الحقيقة هو يدعو إلى تبنّي شرعة حقوق الإنسان، لكنّه لا يقبل أن تفرض هذه الشرعة من الخارج. بل يقترح أن يوجد لها مكان في الصيغة اللبنانيّة. وهذا يتحقّق، كما رأينا سابقاً، في الترقيات الثلاث التي حقّقها الميثاق والتي يجب أن تكتمل. بهذا يتحقق شكل جديد من التعاون والانسجام بين الدولة والطوائف. والمقصود أولاً هو إتبّاع شرعة حقوق الإنسان بمعنى أنّ الإنسان هو موضوع الدولة والدّين وليس العكس. فلا تتحوّل هكذا الحقوق الجماعيّة إلى وضع حدّ للحقوق الشخصيّة. ثانياً، عندما يصبح الإنسان الموضوع بالذات للنظام وللطوائف، عندئذٍ يُعامَل كإنسان وليس كعضو لطائفة. ثالثاً، عندما ينجح النظام والطوائف في تحقيق هذه المهمّة، يصبح لبنان ما هو عليه حقّاً، أي دولة استطاعت أن تناقض كلّ أنواع العرقيّة والوحدويّة والإدماجيّة[٢٨] وتحقّق الانسجام بين الفرد والطائفة.[٢٩]

٢٥- راجع حاشية ٩. في موضع آخر يصف يواكيم لبنان بجمهورية علمانيّة منصفة أي أن لبنان ليس محكوم بديانة كدين للدولة لكنه دولة قابلة أن تكون دولة تعدّدية. راجع، Moubarac, Palestine, p.4.

٢٦- مقولة الفيدراليّة لا تأخذ طابعاً سلبياً لديه، هو يقترحها كحل لمشكلة فلسطين تفتح طريق المصالحة بين الفلسطينيين واليهود. راجع، Moubarac, Palestine, p.12 et 55.

٢٧ المرجع السابق، ص٢٠٢.

٢٨- راجع، Moubarac, L'Islam. P.172.

٢٩- راجع، حاشية ٩.

هكذا فالميثاق الوطني بكونه فعلاً تاريخياً لا يتحول إطلاقاً إلى هدف في حدّ ذاته، ليبقى دوماً منطلقاً ومساراً ديناميكياً نحو تحقيق الدولة التي تستطيع أن تشرح المعنى المتضمّن في هذا المشروع. بهذا المعنى، نستطيع القول إنّ للميثاق الوطني وظيفة نقديّة تحرّك الدولة والنظام والطوائف في لبنان إلى أن يشكّوا في ذواتهم لكي يحسّنوا وجودهم في تعاون أكثر انسجاماً. والمقصود أيضاً بالوظيفة النقديّة، أن الميثاق لا يضع الحدود فقط ليكون أيضاً دعوة إلى التفكير. أي أنّ مشروع الإنسجام الذي يعرضه مبارك بين الدولة والطوائف في «وطن حقوق الإنسان» يتطلّب النقد المتضمّن في الميثاق المفهوم «كشمولي عيني» لدعوتين شموليّتين هما المسيحية والإسلام. بكلام آخر، مشروع وطن حقوق الإنسان هو جزء لا يتجزّأ من هاتين الدعوتين. وهكذا فالميثاق يفترض قراءة جديدة لقيمة هاتين الديانتين ولوظيفتهما في هذا المشروع نحو وطن حقوق الإنسان. على هذا تقوم وظيفة الميثاق النقديّة.

٢.١.٢. الميثاق الوطني ووظيفته النقديّة

إن معنى وظيفة الميثاق النقديّة يرتبط بإشكاليّة ذات حدّين: فرض الحدود والدعوة إلى التفكير. حدّا النقد هذان يهتمّان من جهة بقيمة الدين ومن جهة ثانية بمكان العقل في الدين. والمقصود بوضوح هو إقامة العلاقة بين قيمة الدين ووظيفته في المجتمع. وانطلاقاً من هذين الحدّين، يوضّح مبارك دراسته لتطوّر النظام اللبناني. لكن بما أنّه ليس رجل سياسة، فقد ركّز فقط على وظيفة الميثاق النقديّة في مجال الدين كيلا يدخل في مجال ليس مجاله، وذلك بالعودة إلى اثنتين من الترفيعات الثلاثة المذكورة سالفاً، أي المرور من منطق القبائل إلى منطق الشعب ومن منطق الطوائف إلى منطق العقل.

المهمة الأولى تطال إذاً قيمة الدين ووظيفته المتصلتين بالمعنى الأول للإسلام وللمسيحيّة كدعوتين شاملتين. وينظر مبارك إلى الإسلام كدين، بينما يكتفي بالإشارة إلى المسيحية كدين، لكي يركّز انتباهه على معنى الوجود المسيحي في الشرق والمشروع المسيحي الذي عبّر عن شموليّته في وجود لبنان وفي معنى الميثاق الوطني.

ويرى مبارك شموليّة الإسلام في شخص إبراهيم وحدث الهجرة، والإثنان يقصيان مبدأ الإتنيّة وبذات الوقت مبدأ القبليّة ويفتحان الطريق لمعنى الإنسان الشامل في علاقته بالله وبالآخرين.

إنه يكتشف في شخص إبراهيم معنى الشموليّة، لأن شخصيّة إبراهيم كانت في أساس الطريق الذي قاد محمد إلى وحدانيّة الله في مجتمع متعدّد الآلهة. فربط به دعوته، مما حرّره من أن يقع في تجربة جعل الله إله قبيلة. وإبراهيم، في نظره، شاهد للوحدانيّة بمعنى شمولي كما يُظهره لنا تاريخه عندما ترك بيته الأبوي وفي الوقت عينه إله قبيلته كي يجد وجه الإله الواحد.

وإن أثر إبراهيم، فَتح لمحمّد علاقة جديدة بين الوحدانيّة والشموليّة. هذه العلاقة «(...) تستحقّ، لهذه الغاية، مزيداً من الإيضاح؛ نعرضه كما يلي: بما أنّ الله واحد، فهو شامل. وهذا الأمر واضح، ولا شكّ في أنّه ظهر كذلك للنبي المكّي. ويكفي أن نذكّر بمجال رؤيته التي تجمع بين العالم الديني من جهة والعالم السياسي من جهة أخرى. وكان الأسوأ مشهد القبائل العربية المختلفة باختلاف الآلهة التي كانت تعبدها وكان كلّ إله يُعتبر مُلكاً لشعب أو لقبيلة؛ وهذه هي ميزة الوثنيّة. ومذ راح محمّد يُعلن وحدانيّة الله، كان عليه أيضاً أن يعلن وحدانيّة الدين لعالمه السياسي. لكنّ هذه الوحدة كان يكتشفها تماماً في جهدٍ مشترك قبل وحي الوحدانيّة التي تمّ في المرحلة الأولى للتاريخ. ولكي يجعلنا نكتشفُ الإله الواحد في مظهره الشمولي، يعرضه علينا القرآن بسمات الأبوة، وهكذا فإله المسلمين هو إبراهيمي. لم يعد الله إله قبيلة أو شعب. إله ابراهيم هو سيّد الجميع والمؤمنون هم إخوة في الله وفي إبراهيم».[٣٠]

وكان لهذا الارتباط الذي اكتشفه محمد بين الوحدانيّة والشموليّة في شخص ابراهيم تطبيقات عملية: أولاً حرّر إبراهيم الإسلام من كل حسّ قبلي أو اثني إذ حرّره من كلّ علاقة عقائديّة ترى فيه كدين عربي سليلاً لإسماعيل.[٣١] فإبراهيم

-٣٠ Youakim Moubarac, Le Coran et la critique occidentale. Pentalogie islamo-chrétienne. T.2. Beyrouth 1972-3. P.17.

-٣١ راجع: Moubarac, l'Islam, p.24- 25: « « Dans les plus anciennes sourates (51, 24 ss; 37, 8i ss; 6, 74 ss; 11, 72 ss; 19, 42 ss; 24, 52 ss; 29, 15 ss) c'est Abraham un envoyé de Dieu qui a à avertir son peuple à la manière des autres prophètes. Ismaël n'entre pas en rapport avec lui. A côté de cela, il est signalé qu'Allah n'a encore jamais envoyé d'admoniteur aux arabes (32, 34, 3; 36). Ibrahim (Abraham) n'apparaît jamais comme le fondateur de la Ka'ba ni comme le premier musulman. Dans les sourates médiniques, au contraire, Ibrahim s'appelle Hanîf, Muslim, le fondateur de la religion d'Ibrahim, dont il a élevé le palladium, la Ka'ba, de concert avec Ismaël (2, 18 ss; 3, 6o, 84, etc). »

«في أقدم السور (٥١، ٢٤؛ ٣٧، ٨؛ ٦، ٧٤؛ ١١، ٧٢؛ ١٩، ٤٢؛ ٢٤، ٥٢؛ ٢٩، ١٥) هو إبراهيم، كرسول من الله، الذي عليه أن ينذر شعبه، كما يفعل سائر الأنبياء. وبينه وبين إسماعيل لم تقم أية علاقة. إلى جانب ذلك، نرى أن الله لم يرسل بعد إلى العرب أي منذر (٣٢، ٣٤؛ ٣، ٣٦)، كما لا يبدو إبراهيم أبداً كبانٍ للكعبة ولا كأول مسلم. على العكس من السور المدنيّة حيث يدعى إبراهيم حنيفاً مسلماً ومؤسس الدين الإبراهيمي ورافع حرزه، بمعاونة إسماعيل».

يظهر هكذا في القرآن كأب للجميع «(...) وبه (...) لا يكون الإسلام مشايعاً بل شمولي (...)».[٣٢] لا بل فإن جميع الناس إخوة في ابراهيم. وهكذا يبرز المفهوم الثاني للشموليّة والوحدانيّة أنهما علامة الأخوّة بين البشر. هذه الأخوّة الشاملة ستكون العامل الذي سوف يعتق الإسلام سياسياً من كل رجوع إلى العصبيّة القبليّة ويعمل «(...) من الأخوّة بين المؤمنين مجتمعاً شمولياً قانوناً».[٣٣] والأخوّة الشاملة تعطي أيضاً الوحدانيّة والشموليّة في شخص ابراهيم معنى ثالثاً، وهو الشعور بالصداقة، وهي تقع على المستوى الانطولوجي. ومن الإنسان تترجم صداقة ومحبّة نابعة من العلاقة بين إبراهيم والله الذي يجعل من الشموليّة والوحدانيّة الإسلاميّة شموليّة ووحدانيّة صداقة.[٣٤]

وفي الحقيقة، فإن محمداً وجد في شخص إبراهيم المعنى النهائي لدعوته. يتكلّم مبارك على مشاركة في الطبيعة (connaturalité religieuse) الدينيّة التي وجدها محمّد في إبراهيم والتي ساعدته فتجرّأ على أن يفصل بين الإله الواحد والشامل والإله القَبَلي[٣٥] فكان هذا بدء التمييز بين الروحي والزمني في الإسلام[٣٦] من دون الوصول

-٣٢ المرجع السابق، ص٢٧.

-٣٣ Moubarac, Le Coran, p.247.

-٣٤ المرجع السابق، ص٣٠-٣٦.

-٣٥ راجع:

Youakim Moubarac, Abraham et le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam. Paris 1958. P.105.

-٣٦ المرجع السابق، ص٥١-٥٢.

« (…) Le Coran s'attache à Abraham, dès le début, en tant que type religieux et ce type est accompli comme tel à la fin de la prédication mekkoise. Aussi est-ce à cause de lui qu'il abandonne finalement Juifs et Chrétiens et non l'inverse. Le Coran ne se réclame pas d'Abraham pour rendre l'Islam indépendant des Juifs et des Chrétiens, mais il s'en désolidarise pour avoir découvert en Abraham un type religieux parfait antérieur à la révélation judéo-chrétienne qui en sera venue à le défigurer. C'est cette priorité du religieux sur le politique qu'il s'agit pour nous de faire ressortir dans le choix coranique. Aussi ni s'il était démontré (dato non concesso), que l'Abraham « Hanîf » n'a été connu et présenté comme tel qu'à Médine, ce serait encore à considérer d'abord comme une appréhension religieuse et non comme une manœuvre politique, malgré des apparences contraires. Nous ne nous cachons pas bien entendu une certaine satisfaction du fondateur de l'Islam à pouvoir se réclamer ainsi du Père des croyants et à s'assurer par là une certaine indépendance. Mais ceci est une conséquence donnée comme par surcroît. Il nous semble qu'il n'est pas juste de penser que le Coran se soit servi d'Abraham comme d'un subterfuge commode. Il s'est attaché à lui positivement et, par la force de cet attachement, il a dû, ou tout au moins pu, se séparer des Juifs et des Chrétiens qui ne voulaient pas remonter au-delà de leurs dissensions, à cette source commune de la Révélation et d la Foi ». (P.52)

«(...) يرتبط القرآن بإبراهيم منذ البدء، بصفة هذا الأخير أنموذجاً دينياً يكتمل عند نهاية التبشير في مكة. وبسبب ذلك يبتعد نهائياً عن اليهود والمسيحيين. لا يتبنى القرآن علاقته بإبراهيم لكي يشدّد على استقلاله عن اليهود والمسيحيين. لكنه يبتعد عنهم لأنه وجد في إبراهيم أنموذجاً دينياً كاملاً سابقاً الوحي اليهودي المسيحي الذي إنما جاء ليشوه صورته. هذا الاختيار القرآني هدفه تقديم الديني على السياسي. هذا، وان = =

إلى الطلاق التامّ وبالتالي إيجاد إخوّة في إبراهيم[٣٧] مع المسيحيّة واليهوديّة. هكذا تبقى الشموليّة الإسلاميّة التي يشهد لها إبراهيم، في نظر مبارك، وظيفة نقديّة داخل الإسلام الذي لم ينجح أبداً، منذ محمّد، في أن يختار بين دعوته وقبليّته الموروثة. لكنّ ابراهيم يبقى، في نظر مبارك، بوصلة المصير التاريخي للإسلام الذي يجد المعنى الحقيقي لوحدانيّته في أن يبقى أميناً لإيمانه الأول وقد حوّل وجهه نحو الله كحنيف.[٣٨]

هذا الاختبار المركزي في حياة محمد بالنسبة إلى شخص ابراهيم هو من أعطى الإسلام دعوته الأولى في أن ينتصب دائماً كحنيف، لا يكتمل بوضوح إلاّ في حدث الهجرة، التي يرى فيها مبارك، قرار محمد قطع علاقاته نهائياً بجماعته العرقيّة والقبليّة ودخل في زمن الشموليّة مع أناس غرباء عن وطنه. هنا عبّر محمد عن الوحدانيّة المطلقة كشموليّة تامّة تحت عنوان الأخوّة والصداقة الشاملتين.

فللهجرة في الإسلام إذن وظيفة خاصّة، يدعوها مبارك: «وظيفة وسطيّة» (fonction médiane). هذا المفهوم للوسطية يتناقض، في نظر مبارك، مع ما أراده المجمع الفاتيكاني الثاني عندما يعترف للإسلام بوظيفة توسّط، أي وسيط بين الديانات الموحِّدة وسائر الديانات، بحسب نصّ المجمع.[٣٩] لكنّ مبارك يوضّح فكرة الوظيفة الوسطيّة باعتباره الإسلام بين ديانات «الخلاص» ذا وظيفة وسطيّة هدفها

= كان قد تبيّن أن إبراهيم «الحنيف» لم يكن قد عرف هكذا إلا في المدينة، فيجب فهمه كاعتبار ديني لا كمناورة سياسيّة، بالرغم من أن العكس هو الصحيح. نحن لا نخفي بعض الرضا لدى مؤسس الإسلام بأن يرتبط بأب المؤمنين وأن يؤمّن بذلك شيئاً من الاستقلاليّة، وهذا يعطي علاوة على ذلك. أظنّ أنه من الظلم الظنّ بأن القرآن قد استغل إبراهيم كخدعة سهلة. لقد ارتبط به إيجابياً وبقوّة هذا الارتباط توصّل إلى انفصاله عن اليهود والمسلمين الذين رفضوا أن يعودوا إلى أبعد من خلافاتهم، إلى هذا النبع المشترك للوحي والإيمان».

٣٧- Moubarac, Le Coran…, p.15. Cf, Moubarac, Abraham…, p.59 : « (…) Muhammad veut retrouver une source pure de la Foi. Il la découvre en Abraham et fait en lui le joint fraternel entre les croyants monothéistes. »

«(..) أراد محمّد أن يكتشف مصدراً صافياً للإيمان، فوجده في إبراهيم، وجعل منه رباطاً أخوياً يربط الديانات الموحّدة».

٣٨- المرجع السابق، ص٣٧.

٣٩- راجع، Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam, p.405.

توحيد العالم في الإيمان بإله ابراهيم[٤٠] بفضل معنى اجتماعي حدّده «بمطلق السهم»، أي الدين الذي يعلن الجهاد الأكبر أو الصراع لفرض حقوق الله على المدينة الزمنيّة بوصفه صراعاً من أجل العدالة لا «حرباً مقدّسة» كما هو متداول.[٤١]

٤٠- « L'islam demande aux juifs et aux chrétiens de s'entendre entre «gens de l'Ecriture», la langue arabe retrouvant sa juste place dans la famille sémitique des langues de la Révélation pour faire triompher les droits de Dieu sur la cité temporelle. La sommation de l'islam serait ainsi celle d'un monothéisme pour ainsi dire pratique, à inscrire dans l'ordre du temps en attendant le jour du jugement de Dieu. Aux juifs et aux chrétiens les uns par l'espérance les autres par la charité de hâter la venue de ce jour. L'Islam qui n'y contredit point, mais les sommes de se montrer sincères et fidèles à leur parole, les invite à faire l'unité du monde dans la foi du Dieu d'Abraham. Aussi le fait que l'immense majorité des peuples qui le composent coïncide avec la masse du tiers monde, donne à son invitation une particulière actualité. C'est dans cette perspective que nous croyons reconnaître à l'Islam, entre les peuples de la Bible et les peuples sans écritures, à défauts d'une vocation médiatrice une fonction médiane. Aussi, pour réduire au besoin les réticences et pour l'exercice de cette fonction, l'islam demeure-t-il comme un tireur d'arc au désert et il lui a été donné de manier l'épée, le fer à la puissance acérée (Coran, sourate al-Hadid, 57, 25); ce qu'il ne fait plus tellement pour la guerre sainte ou jihâd, que pour ce jihâd akbar où toute âme musulmane reconnaît et vit dans sa propre tension intérieure, la tension communautaire et la destinée de l'Islam. » Moubarac, L'islam et le dialogue…, p.139-140.

«يطلب الإسلام من اليهود والمسيحيين أن يوحّدوا الكلمة بين «أهل الكتاب» فتجد اللغة العربيّة مكانها المناسب في عائلة لغات الوحي الساميّة كي يجعلوا حقوق الله تنتصر في المدينة الزمنيّة، فيصبح إنذار الإسلام هكذا إنذار التوحيد العملي، كما يقولون، ليسجّل في النظام الزمني بانتظار يوم الدينونة الإلهي. على اليهود والمسيحيين أن يسرّعوا مجيء هذا اليوم بعضهم في الرجاء والبعض الأخر في المحبة. والإسلام، الذي لا يناقض هذا القول، يحضّهم أن يكونوا صادقين وأمناء لكلامهم لإقامة وحدة العالم في إيمان إله إبراهيم. وبما أن غالبيّة شعوب المسلمين هم جماهير العالم الثالث، فهذا يعطي دعوته لهم أنيّة خاصة. من هذا المنظار نستطيع أن نرى في الإسلام، من بين شعوب الكتاب والشعوب الذين لا كتاب لهم، إن لم يكن دعوة توسطيّة فدعوة وسطيّة. وهكذا، لتخفيف التحفظات، إذا قضت الضرورة، ولممارسة هذه الوظيفة، يبقى الإسلام كرامي سهم في الصحراء كما قد أعطي إمكانية استلال السيف، السيف ذي الحدّ المسنون (سورة الحديد ٢٥). وهذا ما لم يعد يفعله في سبيل الجهاد المقدّس أو الجهاد الأكبر حيث كل نفس مسلمة تتعرف إلى ذاتها وتعيش في توتّرها الداخلي، هو توتّر جماعي لمصير الإسلام».

٤١- « C'est également vécu dans les autres pratiques canoniques : L'Aumône est un dépouillement de ses biens et le Jeûne, de sa propre suffisance, « l-wajhi'llâh », en recherchant la seule Face de Dieu et en vue du Jugement (107,1-3 ; 102,1-2 ; 92,4-11 ; etc.). Il s'agit de réaliser de facto et volontairement la condition de l'homme au Désert, dénué de tout, soufrant de la faim et de la soif, abandonné à la seule miséricorde de Dieu. Le Jeûne exige en outre le Silence (voir Jeûne – Silence de Marie, 19, 17, 27 et 32), et c'est le Silence qui permet de prendre conscience dans toute sa dimension de la vertu de Patience. La Patience ('Sabr'), vertu naturelle de l'Homme au Désert, est une grande composante de la vie religieuse en Islam. Mais il ne faut pas croire qu'elle est brisée – car il n'est pas question de contenir sa Patience – lorsque le Jihâd, ou Guerre pour la seule cause de Dieu ou de ses Pauvres, s'offre comme une ultime expression et le plus exigeant des devoirs à la Foi de celui qui demeure un tireur d'arc au Désert (Gen. 16,21) et auquel a été donné, avec ' les Signes divins ', le Livre et ' la Balance pour la Justice ', de manier ' l'Epée ', 'le Fer à la puissance acérée ' (Coran, Sourate al-Hadîd). » Moubarac, Le Coran…, p.51-52.

«وهذا أيضاً يعيشونه في الممارسات القانونيّة الأخرى: فالصدقة هي تجرّد من الخيرات وصوم عن كل ما يكفي لوجه الله وبحث عن وجه الله فحسب بانتظار الدينونة (١٠٧، ١-٣؛ ١٠٢، ١-٢؛ ٩٢؛ ٤-١١ الخ.) المطلوب هو تحقيق، عملي وإرادي، للواقع البشري في الصحراء، مع التجرد عن كل شيء واحتمال الجوع والعطش مع التسليم لرحمة الله فقط. كما يتطلب الصوم أيضاً الصمت، وهذا الصمت (راجع صوم-صمت مريم ١٩، ١٧ و٢٧ و٣٢) يسمح بالانتباه إلى فضيلة الصبّر في كل أبعادها. فالصبر، وهو فضيلة طبيعيّة =

في الواقع، هذه الوظيفة تجعل من الإسلام بحسب عبارة لويس ماسينون، «تيوقراطيّة علمانيّة مساواتيّة» كأخوّة شاملة.[٤٢]

يظهر الإسلام إذن «(...) كاعتراض عربي ضدّ كلّ إقصاء عرقي أو قَبَلَيّ. إنه على السواء لأبناء إسحق كما لأبناء إسماعيل كما لجميع المؤمنين».[٤٣] لكن هذه الحقيقة في الإسلام لم تأخذ معناها النهائي إلاّ مع الهجرة عندما اختبر محمّد ميثاقاً عقده مع مؤمنين «محتقراً كلّ تضامن قبليّ معقودٍ برباطات الدم والمال».[٤٤]

فاختبار الهجرة لم يبدأ إلاّ في المدينة. وبالإمكان أن نضيف نظرياً أنّ الميثاق الوطني المعقود بين المسلمين والمسيحيّين في لبنان يجب وضعه في خطّ هذا الاختبار. يعبّر مبارك عن هذا الاقتناع عندما يقول أنّ هذا الاختبار بقي «حلماً» بالنسبة إلى المسيحيّة من حيث معنى أنطاكية، أو بالنسبة إلى الإسلام من حيث معنى المدينة.[٤٥] لكن في لبنان فقط أعطى الميثاق الوطني المسيحيّة والإسلام المتحرّر من كل رباط إتني صيغة محسوسة للأخوّة وللصداقة الشموليّتين بين أبناء ابراهيم.

يشدّد مبارك على قناعته هذه في مقدّمة كتابه عن الإسلام، حيث يذكّرنا بأن التاريخ والحاضر الإسلاميّين كما هما يتناقضان مع مبدأ الشموليّة الإسلاميّة، إذ بقي الإسلام محدوداً في إطار التسامح بينما دعوته هي نحو الليبراليّة المتجسّدة في التعدّديّة وحقوق الإنسان.[٤٦] وبهذا المعنى، يرى أن الميثاق الوطني، مع كونه إنجازاً للمساهمة الإسلاميّة-المسيحيّة، يبقى انتقاداً يدعو الإسلام إلى أن يبقى أميناً لدعوته وبعدم العودة إلى حالة الدين القَبَلَيّ.[٤٧]

أمّا بالنسبة إلى المسيحيّة وإلى دعوتها الشموليّة، فيقاربهما مبارك بالنسبة إلى

= للإنسان في الصحراء، هو مكوّن هام للحياة الدينيّة في الإسلام. ولا نظنّن أن الصبر يكسر - إذ لا يستطيع المرء أن يحبس صبره - عندما يصبح الجهاد، أو الحرب في سبيل الله وحده أو في سبيل الفقراء، التعبير الوحيد والواجب الأقل تطلباً لإيمان من لا يزال رامياً بالسهم في الصحراء (تكوين ٢١، ٢) ولمن أعطي، مع العلامات الإلهيّة، الكتاب والميزان للعدالة ولاستعمال السيف المسنون القوي (القرآن، سورة الحديد)».

٤٢- راجع، Moubarac, L'Islam et le dialogue, p.276-277.

٤٣- Moubarac, Palestine, p.30.

٤٤- Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam, p.507.

٤٥- المرجع نفسه.

٤٦- سنعود فيما بعد إلى هذا الموضوع.

٤٧- راجع، Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam, p.506.

الوضع العام لمسيحيّي الشرق، إذ المسيحيّون قريبون جداً من المسلمين باللغة والانتماء الحضاري وحتى العرقي وبالكثير من المنافع الدنيويّة، لكنّهم، على الرغم من ذلك، فإنهم يعيشون متقوقعين في جماعات منغلقة يفضلون الانفتاح على الغريب أكثر من انفتاحهم على مواطنيهم.[٤٨]

هذا الوضع هو بالتأكيد تحدّ كبير مطروح في وجه المسيحيّة التي كانت ديناً شمولياً منذ البدء، بحيث تبقى أنطاكية رمز الانفتاح على الوثنية، وبخاصّة على الثقافة الهلّينية. هذا الانفتاح يتطابق ودعوة الإنجيل التي ترفض «الانعزال» بأشكاله، خاصة عندما يدعو المسيحيين إلى العيش مع الغير «بمحبّتهم بالعمل والحق» و«بمعاملتهم الله كالله».[٤٩]

هذه الدعوة الإنجيليّة تنعكس، بحسب مبارك، في الميثاق الوطني كنقد للجماعة المسيحيّة في لبنان، فيصبح الميثاق، بهذا المعنى، لمسيحيي لبنان دعوة لتحقيق الانفتاح على الآخرين ولضرب غريزة البقاء الذاتي بعرض الحائط ولتشجيع مبدأ الإشعاع. المطلوب إذن هو خيار أساسي لحلّ كل إشكاليّة شغلت ضمير مسيحيي لبنان الذين فضّلوا دوماً القول بأنّ لبنان ملجأ. لكن الملجأ لا يعني بالضرورة تقوقعاً، بل معقلاً للاستقلال والحريّة ومنطلقاً في الوقت نفسه.[٥٠] فالانتماء اللغوي والحضاري لمسيحيي الشرق هو الباعث إلى الانفتاح بدل التقوقع، والحفاظ على الذات هو إظهار للخصوصيّة. بين هاذين القطبين تظهر دعوة المسيحيين في الشرق، في أن يكونوا رسل الحريّة ومنطلق رسالة، والتاريخ يشهد على الوجود المسيحي الفاعل في العالم العربي.[٥١] فالمسيحيون، في هذه المنطقة، بتمكنهم من

٤٨- Moubarac, L'Islam et le dialogue, p.39.

٤٩- المرجع نفسه.

٥٠- راجع، Moubarac, Les Chrétiens, p.60.

٥١- « (...) Les chrétiens d'Orient lui appartiennent. S'ils ont pu paraître à certains comme des étrangers, cette vision peut être retournée et entendue dans le sens du poète qui apercevait les monastères et ermitages chrétiens disséminés à travers le désert comme autant de phares sur la mer. La lumière n'est pas étrangère à la nuit mais familière. L'historien moderne fait de même qui compare les communautés chrétiennes d'Orient à un archipel sous la Croix avec le Liban pour île capitale. A toutes ces îles de ne pas s'en aller à la dérive mais de rayonner. » Moubarac, Les Chrétiens..., p.72.

«مسيحيّو الشرق هم منه وله. إن كانوا قد بدوا مرات وكأنهم غرباء، هذا يمكن فهمه بالمعنى الذي يتعلمه الشاعر الذي كان يرى في الأديرة والمناسك المسيحيّة المنتشرة في الصحراء منائر على البحر. فالنور ليس غريباً عن الليل بل هو عشير له. المؤرخ الحديث كذلك يشبّه الجماعات المسيحيّة المشرقيّة بمجموعة جزر تحت الصليب والجزيرة الكبرى هي لبنان. فلا يجب أن تسير هذه الجزر على غير هدى، بل أن تشع».

اللغة العربيّة، لعبوا دور المحرِّك الثقافي قبل الإسلام وبعده.[٥٢] فهم لم يقيموا حضارتهم وحياتهم على أساس قَبَلِيّ.

وانفتاح المسيحيين كان قد وجد التعبير عنه في استقلال لبنان وولادة الميثاق الوطني. لقد ذكرنا سابقاً هذه الفكرة التي يسمّيها مبارك «العمارة الوطنيّة» والتي تبقى في نظره إنجازاً مسيحياً.[٥٣] لكنّ هذا العمل يحمل في ذاته بذور الدعوة المسيحيّة لأنّ الأساس في هذا البناء كان خلق نظام سياسي يحمل الإسلام على الخروج من منطق التسامح إلى منطق المساواة، في صيغته المثلى الميثاق الوطني.[٥٤]

مع ذلك، ما تحقق على صعيد الميثاق يبقى في الوقت عينه تحدٍّ للمسيحيين، الذين عليهم أن يدافعوا دوماً عن مبررات وجودهم، وبأن يسعوا إلى التوازن، الذي يقودهم إلى الوقوع في تجربة الزبائنيّة القبليّة أو الطائفيّة. لكن وبحكم دعوتهم الأساسيّة،

٥٢- المرجع السابق، ص٨١-٩٠.

٥٣- راجع، Moubarac, L'Islam, p.171 en note.

٥٤- « Il est bien vrai que l'Islam est théocratique de naissance. Mais le christianisme qui n'est point théocratique de naissance, l'a été des siècles durant et au surplus intolérant. L'Islam au contraire, tout théocratique qu'il soit, a été le premier et le seul en ces âges obscurs, à être «tolérant», faisant une place dans sa cité aux juifs et aux chrétiens. Nous prétendons à présent, à sortir de son Moyen Age et au sein de nos Temps Modernes, lui apprendre à être, non plus tolérant, mais libéral. Cela ne se fera pas en lui imposant de l'extérieur un régime théocratique sans la foi, une loi mosaïque sans le prophétisme, une cité où les Arabes, chrétiens aussi bien que musulmans, sont juste bons, dans la meilleure des hypothèses, pour être châtrés comme des Chananéens. Ce n'est en tout cas pas ainsi que nous, chrétiens du Liban, quand nous échappons à l'intégrisme confessionnel et quelles que soient les vexations, humiliations et offenses subies dans le passé, entendons faire la leçon à l'Islam — mais en acceptant, bon gré mal gré et finalement avec courage et passion de vivre sur pied d'égalité avec les musulmans, dans un même pays, pour être bien obligés d'être ensemble à partir de nos exclusivismes respectifs. » Moubarac, Palestine…, p.51. Cf aussi p. 21 et 42-43.

«صحيح أن الإسلام هو تيوقراطي منذ مولده. لكن المسيحيّة، التي ليست تيوقراطيّة من مولدها، قد أصبحت منذ أجيال تيوقراطيّة وغير متساهلة. بينما الإسلام، بالرغم من كونه تيوقراطياً، هو الأول والوحيد في تلك العصور المظلمة من كان متساهلاً مانحاً المسيحيين واليهود مكاناً في مدينته. وندّعي الآن، وقت خروجه من عصوره الوسيطة وداخل زمننا الحديث، أن نعلّمه كيف يكون، لا متساهلاً فحسب، بل ليبرالياً. هذا لن يتم بأن نفرض عليه من الخارج نظاماً تيوقراطياً بدون إيمان وشريعة موسويّة من دون أنبياء ومدينة حيث العرب، مسيحيون ومسلمون، يكونون عادلين وصالحين، في أفضل الأحوال، كي يصبحوا مخصيين كالكنعانيين. والمسيحيون اللبنانيون يوم يتخلصون من التعصّب الطائفي، مهما كانت الجراح والإهانات والإذلالات الماضية، لنا هكذا أن نعطي المسلمين الأمثولة، بل بقبول، شئنا أم أبينا، وأخيراً بكل شجاعة وحماس، أن نعيش بالمساواة مع المسلمين في البلد الواحد، فنكون مجبرين على العيش معاً انطلاقاً من خصوصياتنا».

يظلون محمولين على تخطّي هذا الخوف والتعبير بانفتاح عن نظام المواطنة الحديث.[٥٥]

من كل ما تقدم نستطيع أن نستنتج أن الميثاق الوطني وضع حدوداً للمسيحيين كما للمسلمين إذ ذكّر الفريقين بدعوتهم والتي هي في الوقت عينه دعوة إلى احترام حقوق الإنسان في مفهومها الأساسي الذي يقوم بمعاملة كلّ إنسان ككائن مستقلّ وحرّ، أولاً

٥٥- « La position privilégiée du Liban au bénéfice de tous les chrétiens d'Orient donne son importance à l'existence des Maronites qui constituent le groupement le plus important dans ce pays. Les Maronites représentent ainsi la solidité de l'élément chrétien en Orient. C'est d'ailleurs une chose particulièrement sensible aux moments de crise. C'est autour du Patriarche maronite que se groupent alors les autorités chrétiennes pour définir une ligne de conduite commune. Cette position du patriarche maronite que n'entérine aucune distinction ecclésiastique est pareillement reconnue par les autorités politiques, au Liban, dans le monde arabe et parmi les nations occidentales. Mais la solidité de l'élément chrétien ainsi fondée a-t-elle tous les aspects de la vie? Le même problème que plus haut se pose et il revient alors à savoir si les chrétiens d'Orient ont choisi de perpétuer un mode d'existence traditionnel qu'ils essaient de préserver au moyen d'un certain nombre de garanties politiques, ou bien s'il leur appartient, en évoluant, de faire évoluer le monde arabe selon la ligne originale qui est partiellement la leur? Les Maronites entourés des autres communautés chrétiennes ont permis que mûrisse au Liban un mode d'association, coexistence pacifique et collaboration effective, entre chrétiens et non-chrétiens. Il s'agit de savoir à présent si ce mode d'association est trop fragile pour être perpétué ou bien au contraire s'il est intéressant de considérer cette expérience originale comme une possibilité à réaliser ailleurs? Les partisans de la prudence iraient jusqu'à préconiser un regroupement des chrétiens d'Orient à l'intérieur des frontières d'un petit Liban détaché de ses contrées à majorité non chrétienne et garanti par les grandes puissances. Cette position qui est de crainte dans son inspiration, recouvre un complexe d'opposition et de combativité son terme. Il n'est pas nécessaire d'être décidé à «vivre dangereusement» pour la considérer comme révolue et pensée, non seulement pour le Liban mais encore pour les autres pays arabes et quelle qu'y soit la proportion des confessions, un régime de citoyenneté moderne. Les plus éclairés en tous cas parmi les musulmans ne seraient pas les derniers à être consternés au Liban et ailleurs, si les chrétiens venaient à adopter systématiquement une position de repli, de méfiance ou d'opposition par rapport aux régimes nationaux actuels. » Moubarac, Les Chrétiens…, p.60-61.

«إنّ موقع لبنان المميّز بين كلّ مسيحيّي الشرق يعطي الأهميّة لوجود الموارنة الذين يكوّنون التجمّع الأكبر في هذا البلد. ويمثّل الموارنة هكذا صلابة العنصر المسيحي في الشرق. وهذا ما نشعر به خاصّة في وقت الأزمات. فيجتمع آنذاك الرؤساء المسيحيون حول البطريرك الماروني ليحدّدوا موقفاً مشتركاً. موقف البطريرك الماروني هذا، الذي لا يعتمد أي تمييز كنسي، معترف به أيضاً من قِبل السلطات السياسيّة في لبنان والبلدان العربيّة والبلدان الغربيّة. لكن هل لصلابة العنصر المسيحي المؤسِّس هكذا كلّ مظاهر الحياة؟ المشكلة التي أُثيرت سابقاً، ونعود لنعرف إذا كان مسيحيّو الشرق اختاروا أن يحافظوا على نوع تقليديّ من العيش يحاولون حفظه بمساعدة بعض ضمانات سياسيّة، أو إذا كان باستطاعتهم، إذ هم يتطوّرون، أن يجعلوا العالم العربي يتطوّر انطلاقاً من خطّ هو أصيل لديهم إلى حدّ بعيد ؟ فالموارنة وسائر المسيحيين المحيطين بهم توصّلوا في لبنان إلى إنضاج نوع من المشاركة والتعايش الآمن والتعاون العملي بين المسيحيّين والمسلمين. يجب أن نعرف الآن إذا كان هذا النوع من المشاركة هو سريع العطب إلى حدّ أنّه لا يستطيع أن يثبت، أو إذا كان من المفيد، على العكس، اعتبار هذا الاختبار الفريد قابل التحقيق في مكان آخر؟ القائلون بالحذر قد يتوصّلون إلى المناداة بتجمّع مسيحي شرقي داخل حدود لبنان صغير منفصل عن أجزائه ذات الأكثريّة الغير مسيحيّة تضمنه القوى الكبرى. هذا الموقف الموحى أصلاً عن الخوف يخبّئ عقدة مقاومة وقتاليّة. ليس ضروريّاً أن نقرّر أن نعيش في خطر كي نعتبر ذلك فكرة قديمة تعني ليس فقط لبنان بل أيضاً البلدان العربيّة الأخرى، مهما كانت نسبة الطوائف أو نظام المواطنة الحديثة. على كلّ حال، المتقدّمون فكريّاً بين المسلمين لن يكونوا آخر من يندهل في لبنان وسواه لو أنّ المسيحيين تبنّوا بطريقة منظّمة التقوقع والريبة أو المقاومة تجاه الأنظمة الوطنيّة الحاليّة».

وأساساً، لا كعضو في جماعة قبليّة. ولاحظنا أيضاً أن مبارك لا يرفض المبدأ الجماعي، إنما هو ضدّ التقوقع القَبَليّ الذي يشكّل نظرة ناقصة في مفهوم الشموليّة. ومن هذه الخلاصة في الشموليّة كفكرة-حدّ مناقضة للتقوقع، ينتقل مبارك إلى الميثاق الوطني معتبراً إياه فكرة-حدّ تجبر الديانتين على التفكير وعلى السلوك كديانتين شموليتين ترفضان المنطق القبلي، وفي الوقت عينه تحرّرهما من الانطواء لتبقيا شاهدتين للشموليّة وللقيم الشموليّة المتجسّدة في الأخوّة والصداقة. ثمّ هذا الميثاق ذاته كفكرة-حدّ يجعل من الاتّفاق الإسلامي-المسيحي أفقاً ليس فقط للشهادة بل أيضاً «كضرورة متبادلة (...) إرادة حازمة من قِبل المسيحيين والمسلمين في أن يعيشوا معاً وأن يتفاعلوا».[56] وأخيراً إن الميثاق هو ضرورة تخطّ. وأصبح في نظرنا واضحاً أن التحدّي من جهة المسلمين هو تحدٍّ للمنطق القَبَليّ، أي من حصر

56- « Christianisme et Islam sont donc nécessaire l'un à l'autre, parce que nécessaire tous deux à la paix et l'unité du monde. Plus simplement et en termes bien de chez nous, ces choses se disent comme le proverbe: une seule main n'applaudit pas. Et j'ajouterai: il faut que les deux mains se joignent, non seulement pour applaudir la paix, mais aussi pour faire monter la prière. Mais si Christianisme et Islam sont ainsi nécessaire l'un à l'autre, le Liban est alors également nécessaire au Christianisme et l'Islam et par la au monde - et il importe ici d'en prendre sérieusement conscience. Ceci n'est point dit en effet par manière de fanfaronnade, genre littéraire dans lequel nous donnons dans ce pays un peu trop souvent. Ceci est dit plutôt avec crainte et tremblement, de par le sentiment profond que nous avons de notre commune vocation, chrétienne et musulmane, dans ce pays. L'existence de ce pays dans la concorde de tous ses habitants est en effet plus qu'un témoignage, elle est la preuve évidente de leur nécessite réciproque et de la volonté décidée des chrétiens et des musulmans de coopérer, de coexister et de se compénétrer.Un Liban qui se voudrait seulement ou principalement chrétien perdrait sa raison d'être et se condamnerait, au même titre qu'Israël. Mais un Liban qui se voudrait seulement ou principalement musulman se condamnerait aussi bien et assimilerait l'Islam tout entier à une ethnie raciale, jalouse de son identité exclusive de toute autre et incapable de vivre dans le cadre d'une nation pluraliste et unitaire. Cependant, le Liban, tel qu'il est, et tel que les musulmans les plus éclairés le veulent et l'aiment, est le meilleur argument de l'Islam devant l'opinion internationale. Le Liban est encore mieux que cela. Il est au Christianisme tout entier et à l'Islam tout entier, pour les aider à réaliser, en avant, le destin propre d'un chacun, destin qu'ils ne peuvent accomplir qu'ensemble. C'est une chose que j'ai comprise récemment, en recherchant pour cette région du monde une base d'unité chrétienne valable pour tous. Considérant alors que les chrétiens de ce pays se réclament de l'antique ville d'Antioche, dont leurs patriarches portent le nom glorieux, j'ai essayé de comprendre la destiné du patriarcat d'Antioche au sein du monde chrétien, et c'est grâce à l'Islam que je l'ai mieux comprise. Je l'ai comprise, grâce en particulier à une ville musulmane, la ville musulmane par excellence, la Ville du Prophète Madînat ul-Nabi. Voici comment: Le Christianisme n'est devenu lui-même que le jour où il est sorti du milieu juif de Jérusalem, milieu ethniquement, juridiquement et culturellement fermé sur lui-même pour s'établir à Antioche et là, avec le judaïsme hellénistique de la diaspora, s'ouvrir au monde. L'auteur du livre des Actes des Apôtres l'a noté avec soin et la première génération chrétienne ne s'y est pas trompée. C'est à Antioche que les disciples de Jésus ont porté pour la première fois le nom de chrétiens, l'étant vraiment devenus par cette transplantation libératrice et universalisante. Et c'est d'Antioche que sont alors parties les premières missions chrétiennes avec Paul et Barnabé. Or, à ce moment et à ce mouvement de l'histoire et de l'universalisme chrétien correspondent exactement un moment et un mouvement de l'universalisme musulman, partiellement libérateur. Le début de l'ère musulmane est daté de l'Hégire du Prophète, et non de sa naissance. Pourquoi? Pourquoi l'ère musulmane commence-t-elle le jour où le Prophète abandonna sa ville natale pour émigrer avec quelques-uns de ses premiers compagnons et rejoindre les Ansâr à Yathrib? C'est parce que le jour où Mahomet a brisé les liens du sang et du clan pour s'agréger dans des liens nouveaux, un pacte d'honneur et de droit, à des hommes étrangers à sa patrie, ce jour-là une nouvelle société avait vu le jour et l'Islam était né. Le jour où le prophète de Quraysh a remplacé la société tribale de ses origines, où la naissance, le rang de parent l'intérêt commercial et la vengeance faisaient la loi, par une communauté de choix libre, d'allégeance morale et de foi partagée, ce jour-là la grande communauté universelle de l'Islam était venue au monde. » Moubarac, Les Chrétiens…, p.220-222. =

الذات في إخوّة بين المؤمنين إلى أخوّة بين مواطنين؛ ومن جهة المسيحيين، بتخطٍّ للخوف والتقوقع المعبَّر عنهما في فكرة الملجأ والمقرونة بالضمانات السياسيّة نحو تحقيق المساواة في نظام مواطنيّة حديثة.

مع ذلك فالميثاق كفكرة-حدّ، على علاقة وثيقة مع الشرط الثاني لكلّ نقد، الذي لا يقف على وضع حدود بالوصول إلى التمييز بين المسائل، إنما يحث على التفكير. وهكذا نصل إلى عرض البعد النقدي الثاني للميثاق أي المرور من منطق الطائفة إلى منطق العقل.

تظهر هذه المهمّة، لدى مبارك، فيما سَمّاه، كما رأينا سابقاً، «طريقة الوحدة بين الروحي والزمني الأجدّ والأفضل» بحيث نتجنّب الفصل غير المقبول والتعارض غير المبرَّر بتاتاً والمضرّ بالجميع».[57]

= المسيحيّة والإسلام هما إذن ضروريّان الواحدة للآخر، لأنّهما ضروريّان معاً لسلام العالم ووحدته. بكلام أسهل أو من عندنا، تُقال هذه الأمور كمَثَل: «يد واحدة لا تصفّق». وأضيف: على اليدين أن ينضمّا ليس فقط للتصفيق بل للصلاة أيضاً. فإذا كانت المسيحيّة والإسلام هما هكذا ضروريّان الواحدة للأخرى، فلبنان هو أيضاً ضروري للمسيحيّة وللإسلام وبالتالي للعالم، والمهمّ أن نعرف ذلك جيّداً. لا أقول هذا على سبيل التبجّح، هذا الفنّ الأدبي حيث نمدح بلداً أكثر من اللازم؛ إنّما نقوله، على عكس ذلك، من قبيل الرعدة ومن قبيل العاطفة العميقة التي نحملها بدعوتنا المشتركة المسيحيّة والمسلمة في هذا البلد. وجود هذا البلد باتّفاق جميع سكّانه هو بذاته أكثر من شهادة إنّه البرهان الواضح لضرورتهم المتبادلة ولإرادتهم الحازمة، مسيحيّين ومسلمين، على أن يتعاضدوا ويتعايشوا ويتوحّدوا. إنّ لبنان الذي يريد أن يكون، فقط وأساساً، مسيحياً، يفقد غاية وجوده ويحكم على ذاته أن يبقى مثل إسرائيل. ولبنان الذي يريد أن يكون، فقط وأساساً، مسلماً، يحكم على ذاته أيضاً ويحكم على الإسلام بأن يكون بأجمعه اتنيّة عرقيّة، غيوراً على هويّته الرافضة الآخر وغير قادرة على العيش في جو أمّة تعدّديّة وموحّدة. لكنّ لبنان، كما هو وكما يريده المسلمون المثقّفون ويحبّونه، هو أكبر برهان إسلامي تجاه الرأي العام العالمي. ولبنان هو أيضاً أكثر من ذلك: إنّه بكامله للمسيحيّين وبكامله للمسلمين ليساعدوا منذ اليوم على أن يحقّقوا مصير كلّ واحد، مصيراً لا يمكنهم أن يحقّقوه إلاّ معاً. هذا ما فهمته حديثاً وأنا أبحث لهذه المنطقة من العالم على أساس لوحدة مسيحية ترضي الجميع. عندما فكّرت بأنّ مسيحيّي هذه المنطقة ينتسبون إلى أنطاكية القديمة، التي يحمل بطاركتهم اسمها المجيد، حاولت فهم مصير بطريركية أنطاكية وسط العالم المسيحي؛ وهذا ما فهمته بطريقة أفضل بفضل الإسلام. فهمته خاصة بفضل مدينة إسلامية، المدينة الإسلامية بامتياز، مدينة النبي. إليكم كيف كان ذلك: لم تصبح المسيحية ما هي عليه إلاّ يوم خرجت من محيط أورشليم اليهودي، هذا المحيط المنغلق على ذاته اتنيّاً وقانونياً وثقافياً، إلى أن سكنت أنطاكية، هناك، مع اليهوديّة الإغريقيّة، في الشتات، انفتحت على العالم. كاتب سَفر أعمال الرسل يدوّن ذلك باهتمام والجيل المسيحي الأوّل لم يخطأ. ففي أنطاكية، وللمرّة الأولى، حمل تلاميذ يسوع اسم «مسيحيّين»، وهذا ما صاروه حقّاً بواسطة هذه النقلة المحرِّرة والشموليّة. ومن أنطاكية انطلقت الرسالات المسيحية الأولى مع بولس وبرنابا. والواقع أنّه في هذا الوقت من التاريخ ومن الشموليّة المسيحيّة انطلق الإسلام وشموليّته، وقد شارك بالتحرير بقدر محدود. العصر الإسلامي يؤرّخ من هجرة النبي لا من مولده. لماذا ؟ لماذا يبدأ التاريخ الإسلامي من يوم ترك النبي مدينته حيث وُلد وهاجر مع بعض الأصحاب الأوائل والتحق بالأنصار في يثرب؟ لأنّه يوم قطع النبي روابط الدم والعشيرة ليرتبط بعلاقات جديدة، بعقد شرف وقانون، بأناس غرباء عن وطنه، يومئذ وُلد مجتمع جديد وولد الإسلام. يوم أحلّ بني قريش، محلّ مجتمع أجداده القبلي، حيث المولد والمقام الأهلي والمصلحة التجارية والثأر هي القانون، أحلّ جماعة اختارها بحريّة وتبعيّة أخلاقيّة وإيمان مشترك، يومئذ دخلت العالم الجماعة الإسلاميّة الكبيرة».

57- المرجع السابق، ص٢٠٤.

وهناك ما يتجاوز ذلك إلى تأكيد مهمة، في نظره، الوصول إلى العلمنة على الطريقة اللبنانيّة بفعل صيرورة داخليّة تحكم النظام اللبناني ذاته الذي يرفض كلّ تدخّل أجنبي لأيّ عنصر غير ملائم لمضمونه. هذه المهمة يعبّر عنها مبارك كما يلي: «من المؤكد أنه بدلاً من أن نتبع طريق العلمنة كما في الدول التي كانت مسيحيّة أو طريق دولة إسلامية اختارت أن تتطابق تماماً مع العلمانيّة الأوروبيّة، فالتمنّي العميق لدى الغالبيّة الواسعة من اللبنانيين من كل الطوائف هو أن نجد، في حريّة تامّة للأديان واستقلاليّة قانونيّة للسلطة المدنيّة بالنسبة إلى السلطة الدينيّة ومجابهة من الداخل للنظام الدنيوي وللمدنيّة الزمنيّة تجاه النظام الروحي المعروض مجاناً من فوق (...)».[58]

فالمسار الذي يسلك الطريق من الداخل، أي الوحدة في التمييز بين الزمني والروحي، يختصر في الوقت نفسه المهمة الناقدة للميثاق ودعوة الديانتين إلى إقامة هذا الرابط المميّز بين الزمني والروحي، لا الزمني والطائفي، وهذا انطلاقاً من الاختيار الخاص بالديانتين بعلاقتهما بالنظام ومن الاختبار المتبادل وغير المفروض من الخارج. ولبلوغ هذا، فإن هذه المهمة تحتاج إلى مساعدة وسيلتين هما العقل الناقد والعقل التاريخي.

وهذا يحتاج أولاً إلى تطوير دور الفلسفة وإعطائها دوراً أكبر. وهو يؤمن أنّ هذا الدور كان حيّاً في العالم الإسلامي ولا يزال له روّاد في العالم الإسلامي الحديث، وحتى اللبناني، لدى مفكّرين أمثال رشيد رضا. ويظهر تاريخ الفلسفة الإسلاميّة أن حريّة العقل ممكنة أولاً لأن «التاريخ الإسلامي يقدّم العناصر الضروريّة لهذا العمل الهام (...)».[59] ونستطيع أن نجد مثلاً على العقل التاريخي عند ابن خلدون الذي جعل التلاقي بين العقل والتاريخ ممكناً.[60] وتجلى النقد في العقل الفلسفي في الإسلام، بنقد العصبيّة. بهذه الثقة يعبّر مبارك عن اقتناعه أن الإسلام ليس ببعيد عن خلق هذه الوحدة في التمايز بين الروحي والزمني.[61]

٥٨- المرجع السابق، ص٢٠٤-٢٠٥.
٥٩- المرجع السابق، ص٢٠٨.
٦٠- المرجع السابق، ص٢٠٩.
٦١- المرجع السابق، ص٢٠٣.

وفي السياق ذاته، يُظهر مبارك أن «المسيحيّة لا تجد صعوبة في هذا المجال لأنها تعترف مبدئياً بالتمييز بين هذين المجالين».[62]

لكن كيف تتمّ عملياً هذه الوحدة في التمييز بين الزمني والروحي؟ يقترح مبارك ضرورة وجود ترسانة مؤسّساتيّة تكون جزءاً من المؤسّسات الوطنيّة وتتألّف من لجنة إسلاميّة-مسيحيّة أو مجلس ملّي مشترك «(...) يمثّل أعلى مرجعيّة أخلاقيّة أو المرجع الأعلى للدولة عندما تتواجه ووجدانها الذاتي، وتتشكّل في الوقت معاً من المسيحيّة والإسلام»[63] ولا بد من إنشاء كلية دروس إسلاميّة-مسيحيّة تكون جزءاً من الجامعة الوطنيّة حيث المكان الطبيعي للنقد والإطار الطبيعي للجدل الأكاديمي فيكون لهما بدون شكّ التأثير على المجتمع.[64]

وقد عنى مبارك بفكرة الترسانة، أنّ الوحدة في التمايز تأخذ طريقاً لا يؤدي إلى تحييد الأديان في نظام علماني لا يناسب طبيعة البلاد، بل إلى إيجاد دور إيجابي للدين وإدماجي في المجتمع. وأكثر من ذلك، إنه يمزج العنصر الديني بتطوّر العقل النقدي والتاريخي. بهاتين الوسيلتين، يبدو ممكناً تخطّي منطق الطوائف إلى منطق العقل.[65]

وهكذا فزمانا النقد هذان، اللذان حللناهما هما الطريق الذي لا غنى عنه لتطوّر البلاد الداخلي نحو «وطن حقوق الإنسان». وهما يعطيان المهمّة النقديّة للميثاق أن تتحوّل إلى ديناميكيّة في الهويّة اللبنانيّة، التي معها يصبح التخطّي تحريراً للدين من القَبَليّة ومن القوقعة بقيادته إلى الانفتاح على منطق الشعب. وهذا يتحقّق باستعادة الدعوة الشاملة للدين وتحريره من الطائفيّة، بالاستعانة بالعقل النقدي والعقل التاريخي. بهذا المعنى، الميثاق، كطريق ديناميكي، يصبح انطلاقة نحو ولادة «وطن حقوق الإنسان».[66]

٦٢- المرجع السابق، ص٢٠٥.
٦٣- المرجع السابق، ص٢٠٦.
٦٤- المرجع السابق، ص٢١٠.
٦٥- المرجع السابق، ص٢١١.
٦٦- يرى مبارك في وجود لبنان التحقيق العيني لهذا المشروع لأن واقع لبنان السياسي هو في خروج دائم يبعث بالطوائف بأن تأخذ الطريق دوماً من أورشليم نحو أنطاكية ومن مكّة إلى المدينة، وهما المكانان اللذان وجدت فيهما المسيحيّة والإسلام دعوتهما الأساسيّة: «شموليّة الأخوّة». المرجع السابق، ص٢٢٣: =

٢. ١. ٣. الميثاق انطلاقة لولادة «وطن حقوق الإنسان»

الطريق الذي يفتحه الميثاق، كما رأينا، يمرّ بالبحث عن تعاون ممكن بين الطائفة والنظام السياسي في لبنان كعقدة لكلّ مشروع يجب تحقيقه في وطن حقوق الإنسان. هذه العقدة، في نظر مبارك، هي المهمّة الأولى للحوار الإسلامي-المسيحي في لبنان. فالحوار هدفه البحث عن هدف يضمن للأديان دورها لكنّه في الوقت ذاته يضع أسس نظام ديمقراطي. هذه العقدة تناسب مبدأ الترقية الثالثة وقوامها المرور من منطق الإقطاع إلى منطق الدولة. يكتب مبارك: «ما يبدو لي أنه المشكلة الأولى للحوار الإسلامي-المسيحي وهدفه الأساسي، هو أنه، انطلاقاً من الدستور الحالي، ومن دون المساس به، إعداد، على صعيد الروح لإدخاله لاحقاً في الأرواح والعادات وأخيراً في المؤسّسات، لتمييز أكثر عدالة بين الروحي والزمني (...) بين المدني أو السياسي والديني. لا أعني بذلك أن الروحي أو المقدّس أو الديني لا يصلح كأساس لبناء ديمقراطيّة حديثة ثابتة (...) يبقى صحيحاً أنه في زمن متقدّم من التاريخ هناك نظام وافق تماماً مرحلة معيّنة (أي التسامح)؛ لكنّه أصبح باهتاً إزاء الفهم العميق والاحترام المتبادل الذي لم يعد تحجّراً مسوغاً بينما في الإمكان العبور إلى مساهمة فعّالة في لا تميزيّة بين الطوائف».[٦٧]

واضح أن النص يفرض على الحوار الإسلامي-المسيحي مهمّة عدم ترك الدين يحدّ النظام بمستوى التسامح والتفهّم والاحترام المتبادل؛ بل السعي إلى تطوير النظام ومساعدته على أن يصبح مبنياً على الديمقراطيّة السليمة. بكلام آخر، تقع هذه المهمة على عاتق الحوار كي ينقل الدين من حيز المناداة بالتسامح والتفهم والاحترام إلى فعل عدالة يكون بدوره وسيلة لعقلنة الطائفيّة.

هذه المهمّة المنسوبة إلى الحوار الإسلامي-المسيحي تتغذى من المصادر الأساسيّة

= « (...) loin de nous diviser ces origines (des deux religions) nous rapprochent. Je dirais alors que nous avons toujours besoin comme chrétiens de sortir de Jérusalem pour nous transplanter à Antioche, et comme musulmans, de quitter la Mekke pour renouveler l'Hégire vers Médine. Or, c'est exactement ce que nous faisions lorsque, chrétiens et musulmans de toute dénomination, nous donnons rendez-vous au Liban (...) ».

«إن أصول الديانتين، عوضاً من أن تفرّقنا، تقرّبنا بعضنا من بعض. وقد أقول أنّنا دائماً بحاجة كمسيحيّين إلى الخروج من أورشليم إلى السكنى من أنطاكيا، وكمسلمين إلى الخروج من مكة لتجديد الهجرة إلى المدينة. والحال فإن هذا ما نعمله بالضبط عندما مسيحيون ومسلمون يتواعدون على اللقاء في لبنان».

٦٧- المرجع السابق، ص٢٠٢-٢٠٣.

للدين. أول عنصر هو الشموليّة التي أصبحت، في الخبرة الإسلاميّة، منظورة بانتقال محمد من مكّة إلى المدينة و في المسيحية يوم ترك المسيحيون أورشليم إلى أنطاكية. هذا يعني أنّ الديانتين أُجبرا على الانتقال الجغرافي لكي يعيا شموليتهما في مدينة محدّدة. هذا أيضاً يناسب الحوار الإسلامي-المسيحي بكونه يحدث في إطار معيّن أي في تاريخ ومجتمع معيّنين.[٦٨] بما أن الأمر هكذا، المطلوب إذن أن يخضع الحوار من الآن فصاعداً لشريعة المدينة لأن هدفه لا يقوم بالبقاء على مستوى «الثنائية» (dia) الجامدة من الحوار، بل إلى خلق حركة تبادل وثيق بين جميع المواطنين حتى إنابة الواحد عن الآخر فيما يصبوا إليه من آمال.[٦٩]

هكذا فالحوار، إذا ما نظرنا إليه في دعوته إلى العدالة، يجب أن يملأ ثلاثة واجبات: أولاً عرض العلاقات بين الأديان على مستوى أخوّتهم الأصليّة. «تتّفق المسيحيّة والإسلام على كلّ حال مع إسرائيل ومع كلّ الذين مسّهم «الواحد» لكي يعرفوا في إله ابراهيم هذا المبدأ الحيّ للأخوّة ولأجل عالم يبحث عن وحدته وإعطائه أن يتذوّقها. وبالاعتراض على وحدته المتسامية، يقوّي الإسلام أيضاً رسالته بالإصرار المناسب على هذه الوحدة تجاه عالم يكتظّ بالأوثان».[٧٠] ثم عندما تصبح لمسة «الواحد» هذه مبدأ وحدة أخويّة، تكون في الواقع لمسة الله الرحمن المعبّر عنه في المسيحيّة باسم الله الآب[٧١] والتي أصبحت اسم العلم لله في الإسلام.[٧٢] الله الرحمن كإسم علم هو شخص فاعل في التاريخ واسمه يحضّ على عمله الرحيم. أخيراً اسم الله هذا مرتبط بمكان عمل وبتاريخ حيث الديانتان هما شهود له وفعلة باسمه. الحوار عندئذٍ يكون مكان تلقّن الرحمة، التي في منطق المدينة، تتجسد في العدالة. إذاً الحوار الإسلامي-المسيحي، الذي هو حوار لاهوتي، مرتبط مباشرة بالبعد الوجودي لهاتين الديانتين، أي أنّه مرتبط بقضيّة العدالة التي يجب ممارستها باسم الله الرحمن. هنا يُطلق مبارك مسلّمته «الحوارية»[٧٣] (dialogique) أي أنّ الحوار الإسلامي-المسيحي لا فعالية له إن لم يكن التزاماً بالعدالة.[٧٤]

٦٨- راجع، Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam, p.19.

٦٩- راجع، Moubarac, L'Islam, p.11.

٧٠- Moubarac, Le Coran p.125.

٧١- المرجع السابق، ص٢٦٢.

٧٢- المرجع السابق، ص٢٦٥.

٧٣- نستعمل العبارة هنا بمعناها لدى بوبر، الذي يُعطي لها بُعد تحقيق المجتمع في الذات. راجع: Martin Buber, La vie en dialogue. Paris 1959. P.128.

٧٤- راجع، Moubarac, Palestine, p.61-64.

أمّا مهمّة الحوار الثانية حيث تتحقّق عقلنة الطائفيّة في العدالة، فهي تتم بإحالة الدين إلى تحليل مصادره وتقاليده في ضوء العقل والنقد التاريخي: «(...) إنّها المرّة الوحيدة التي يكون فيها مسيحيّو ومسلمو هذا البلد قبلوا أن يتربّوا معاً على الأنظمة الفلسفيّة والنقديّة وقد يقبلون معاً أن يُخضعوا مصادرهم وتقاليدهم لمقياس العقل والنقد المزدوج، بحسب متطلّبات العلم الحديث الفائقة الدقّة وأن يُطوّعوا هكذا آخر حوار كبير ينتظرهم».[٧٥] ويلي هذا الأمر، في اعتقاده، معرفة عميقة للديانتين من الداخل كيلا تتحوّل عقلنة الطائفيّة إلى تشويه لجوهر الديانتين. هذا، ما يدعوه مبارك، الموقف الحواري (attitude dialogique)، وهي المعرفة من الداخل التي تسبق العقلنة.[٧٦]

٧٥- Moubarac, Les Chrétiens, p.211.

٧٦- «C'est précisément l'attitude dialogique que nous avons distinguée avec le professeur Cuttat comme étant
spécifiquement chrétien et plus spécialement conforme au cas de l'Islam. Il est vrai que nous ne le suivons pas
tout à fait, quand il parait faire de cette attitude une espèce de 'doute méthodique' à la Descartes, applicable
en matière religieuse comme en philosophie, une manière de suspendre sa foi personnelle pour mieux
concevoir en sa spécificité la foi de l'autre. Le propre de la foi chrétien nous parait permettre au contraire de
mieux concevoir, par cela même qu'elle est chrétienne, la foi de l'autre, et même de se mieux concevoir elle-
même, à partir de cette foi autre. Cette attitude dialogique, qui s'opère dans une rencontre et un cheminement
commun, en vue d'une reconnaissance mutuelle, est d'autant plus nécessaire dans le cas de l'Islam qu'il est
justement une tension, c'est-à-dire un mouvement religieux travaillé de l'intérieur, et devant parcourir un
certain itinéraire exodique, 'hégirien', pour se retrouver lui-même au delà de lui-même. A lui s'applique ainsi
plus spécialement la comparaison, proposée par Cuttat, avec les disciples d'Emmaüs. Le Maître les fait
cheminer d'abord sans se faire reconnaître par eux et il les invite à scruter leurs propres écritures, pour
finalement le reconnaître une fois disparu, dans une certaine chaleur au coeur. Le professeur Massignon
désignait profondément cette méthode quand il écrivait: ' On ne sauve les hommes qu'en entrant dans l'axe de
leur naissance', et ailleurs: 'qu'en poussant leur espérance ', ce qui revient pratiquement à la même attitude.
Naissance et espérance sont comme les deux pôles de la destinée des autres, s'appelant dans le même climat
de tension eschatologique. Cependant cette deuxième perspective de l'espérance était devenue plus familière
à Louis Massignon à cause de la Situation des détenus politiques dont il s'était occupé, comme des ouvriers
nord-africains qu'il fréquentait. Mais ce n'était là qu'une manière épisodique de vivre une attitude
fondamentale. L'Islam tout entier est en effet tendu entre sa naissance et son espérance, et c'est ainsi qu'il doit
être compris par le christianisme et ' sauvé ' dans la ligne de ses propres destinées, comme dans l'interrogation
plus poussée de ses propres Ecritures. » Moubarac, L'Islam et le dialogue..., p.124-126.

«بالموقف الحواري نميّز، مع الأستاذ كوتّات، ما هو مسيحي خاص وما يناسب المسلمين. لكنّنا لا نوافقه عندما يجعل من هذا الموقف نوعاً من «الشكّ المنهجي» على طريقة ديكارت، يُطبّق في المجال الديني كفلسفة، نوعاً من تعليق الإيمان الشخصي لكي نفهم أكثر إيمان الآخر في نوعيّته. ما يميّز الإيمان المسيحي يسمح لنا، على العكس، أن نفهم أكثر، فقط لكونه مسيحياً، إيمان الآخر وإيماننا الخاص انطلاقاً من هذا الإيمان المتميّز عنّا. هذا الموقف الحواري، الذي يحيا في لقاء ومسيرة مشتركين، في سبيل تعارف مشترك، هو ضروري بالنسبة إلى الإسلام بقدر ما هو توتّر أي حركة دينيّة داخليّة عليها أن تسير في طريق خروج «هجري» حتى يجد ذاته في مجال أبعد من الذات. عليه ينطبق هذا وبنوع خاص التشبيه الذي يعرضه كوتّات، مع تلميذي عمّاوس. فالمعلّم تركهما أولاً يسيران من دون أن يُظهر لهما ذاته ودعاهما إلى البحث في كُتُبِهما إلى أن عرفاه أخيراً بعد أن توارى عنهما تاركاً قلبيهما يحترقان. الأستاذ ماسينيون يتكلّم على عمق =

والوصول إلى هذا المستوى من مقاربة العلاقة بين الدين والعقل، يفسح المجال للديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة تخطّي حدود الطائفيّة والحفاظ على الأمانة لتاريخهما الديناميكي والمحيطي كما ظهر في معاني الهجرة إلى المدينة وإلى أنطاكية، إذ بفضلهما تظل المسيحيّة والإسلام، وباستعارة تعبير إسلامي؛ في هجرة دائمة[٧٧] تقيهم من التحجّر وتجعلهم في حالة انفتاح دائم.[٧٨]

هكذا ينجح الحوار الإسلامي-المسيحي، عندما يتوصّل أن يضع اللبنانيين على هذا المستوى من المسؤوليّة التاريخيّة، فيصبح عنصراً لا مفر منه في تطوّر النظام والروح اللبنانيين. وبدون هذه المساهمة من قِبَل الديانتين، لا مجال في تطور الديمقراطية اللبنانيّة. وستظل عاجزة على بلوغ العدالة والتعقلن.

بهذا التلخيص للأطروحة الثالثة لهذه الترقيات المتضمّنة في الميثاق الوطني، نصل إلى النقطة الأساس في فكر مبارك حول الميثاق. ينتج من تفكيره أنه دفاع ديناميكي عن النظام اللبناني لأنه يمسّ الأساس إذ يدعو الميثاق اللبناني، كشمولي عيني، يجسّد دعوة المسيحيّة والإسلام التي وجدت أرضاً مختارة في لبنان. لكنّ الديناميكيّة في دفاعه، وهو يشدّد على أن الميثاق يستحقّ الدفاع عنه والمحافظة عليه وحمايته، تبقى حقيقة نقدية تحافظ على الأديان كيلا تستسلم «إلى حِيَل العقل» والضمانات التي تحولها إلى ديانات مغلقة. فالميثاق يُبقي الأديان منفتحة على دعوتها الشموليّة. لكن مبارك يعي أيضاً أن ديانات كالتي في لبنان، المصادرة من قبل الطائفيّة، عليها أن تجهد لكي تتخطّى هذه المصادرة مع كل ما يتعلّق بها كالقبليّة والإقطاعيّة، فتنفتح على مبدأ العدالة وتتحرّر من كلّ نوع من العقائديّة باستسلامها للعقل الناقد.

= هذه الطريقة عندما يكتب: «لا نخلّص الناس إلاّ إذا دخلنا إلى محور ولادتهم» وفي محلّ آخر «إلاّ إذا حرّكنا رجاءهم»؛ والمعنى هو هو. فالولادة والرجاء هما كالقطبين لمصير الآخرين، يتناديان في مناخ التوتّر الاسكاتولوجي ذاته. مع أن هذه النظرة الأخيرة إلى الرجاء كانت قد أصبحت أقرب من الأولى لدى ماسينيون بسبب وضع الأسرى الذين كان يهتمّ بهم كما العمّال الإفريقيون الذين كان يعاشرهم. لكن لم يكن هذا سوى طريقة عابرة لعيش موقف أساسي. ففي الواقع، إنّ الإسلام بكامله هو مشدود بين مولده ورجائه، وهكذا يجب أن يفهمه المسيحيون حيث يجب أن يخلص باتّجاه مصيره الخاص كما في تساؤله الأبعد في كتبه.»

٧٧- راجع، Moubarac, Le Coran, p42-43.

٧٨- المرجع السابق، ص٢٧٤-٢٧٥.

■ ٢.٢. الميثاق الوطني لدى محمد مهدي شمس الدين: نظام غير منصف، مأزق لا يمكن اجتيازه (أو مشروع الديمقراطيّة العدديّة المرتكزة على الشورى الشعبيّة) وأساس لكيان نهائي

إن الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان، سجلّ على شريط في الأسبوع الأخير من حياته، في ١٠ كانون الأول سنة ٢٠٠١، مجموعة من «(...) الوصايا السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والعلميّة (...) للناس عامة، والمسلمين خاصة، ولأتباع خطّ «أهل البيت» بوجه خاص».[١] وهو يقدّم هذه الوصايا كنتيجة لاختبار دام أكثر من خمسين سنة في معالجة أسئلة تتعلّق بالسياسة اللبنانيّة ومكان الشيعة في النظام اللبناني.

في إحدى هذه الوصايا، التي كان موضوعها: «تجربة الشيعة اللبنانيّة» في حرب ١٩٧٥، يخبر شمس الدين عن المحاولة الصعبة التي قامت بها هذه الطائفة يوم كانت مُجبَرة على أخذ موقف من الأحداث وعلى تحديد انتمائها. هذه المحاولة وصفها شمس الدين بأنها تمثّل أزمنة ثلاثة في التاريخ الشيعي يمكن تحديدها بالتمنّي، والمأزق، والقرار الذي لا مفرّ منه. هذه الأزمنة تكوّن الفكرة الأساسية لدى شمس الدين في كتابه، خاصة عندما يلخّص الجهد الشيعي مع بداية حرب ١٩٧٥ كما يلي: «اتجه الإمام موسى الصدر، واتجه العمل العام، نحو القضايا اللبنانيّة والعربيّة العامة: القضية الفلسطينيّة والمقاومة من جهة، وإصلاح النظام السياسي برمتّه من جهة أخرى. وانخرط المجلس، إلى جانب الحركة المطلبيّة الشيعيّة، في الحركة المطلبيّة اللبنانيّة العامّة: إصلاح النظام السياسي كما قلنا، قضيّة عروبة لبنان وعلاقات لبنان بالبلدان العربيّة، ومسؤولية لبنان في تحرير فلسطين، وما إلى ذلك، وقضايا الحريات والديموقراطيّة والتمثيل وصحة التمثيل، وكل الشعارات التي كانت تتداول؛ ومن أهمها شأناً كان (شعار) إلغاء نظام الطائفيّة السياسيّة. وانشغل مكتب المجلس، الإمام موسى وأنا وبعض الإخوة الخواصّ في مكتب المجلس، بوضع صيغ إصلاحيّة للنظام السياسي، ووضعت عدّة صيغ كان أبرزها وأنضجها صيغة ما نسميه بـ«صيغة

١- محمد مهدي شمس الدين، الوصايا. بيروت[٢] ٢٠٠٢. ص٢٦.

١٩٧٧» التي أرسينا فيها المبدأ الأساسي والأهمّ- فيما أعتقد- في تاريخ لبنان السياسي، وهو أنّ «لبنان هو وطن نهائي لجميع بنيه»، لقطع دابر أية مخاوف مسيحيّة من قضايا الذوبان والاندماج. هذا المبدأ هو من المبادئ التي يدين بها لبنان وشعب لبنان للفكر اللبناني الشيعي ولمؤسسة «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى». والحقيقة أن هذا المبدأ وضع ليس فقط استجابة وترضية للمسيحيين، بل كان ضرورة- ولا أزال أعتقد بذلك إلى الآن- ضرورة للاجتماع اللبناني ولبقاء كيان لبنان، ليس لمصلحة لبنان وشعبه فقط، وإنما لمصلحة العالم العربي في كثير من الأبعاد، وحتى لمصلحة جوانب كثيرة من العالم الإسلامي، ونحن نمر في حقبة تاريخيّة مفصليّة تتعلق بقضايا التنوّع والتعدّديّة السياسيّة وما إلى ذلك. هذا بالإضافة إلى النظر إلى ضرورة وجود وفاعليّة المسيحيين في لبنان».[٢]

إذا أخذنا الأزمنة الثلاثة لهذه المحاولة، نرى أنّ كلّ زمن يطابق معطى معيّناً بحسب خطورة القرار الذي-بحسب شمس الدين- تدعى الشيعة لأخذه. لكن يجب ألاّ ننسى أنّ ما يقوله شمس الدين هو قراءته الخاصّة. مع ذلك ما يهمّنا أكثر في هذا السياق ليس التطابق بين نظرة شمس الدين ونظرة الشيعة في هذا الموضوع، بل العلاقة القائمة بين هذه المحاولة والميثاق الوطني في ما ينقل لنا شمس الدين من خيارات أخذتها الشيعة في خصوصه.

الزمن الأوّل، الذي تمثّله كلمة «تمني» هو نوع من نقد للميثاق الوطني الذي تتضمّنه الصيغة ويطابق في نصّ شمس الدين البحث عن إصلاح ممكن للنظام السياسي المرتبط أولاً بقضايا الحريّة والديمقراطيّة والتمثيل.

الزمن الثاني الموصوف «بالمأزق» والظاهر في النصّ كمهمّة كبرى، يجد تعبيره الواضح في مشروع إلغاء الطائفيّة السياسيّة والبحث عن صيغة جديدة.

أخيراً الزمن الثالث يعتمد على «القرار الذي لا عودة عنه» باعتبار «لبنان هو وطن نهائي لجميع بنيه». هذه الصيغة رفعها شمس الدين إلى مستوى مبدأ وضرورة ليس فقط للبنان واللبنانيين بل أيضاً للعالم العربي والإسلامي.

٢- المرجع السابق، ص٤٦-٤٨.

لكن الفرق بين هذه الأزمنة الثلاثة هو فرق نوعيّ. فالزمانان الأوّلان، التمنّي والمأزق، يقعان على الصعيد الاستراتيجي، بينما الثالث يهدف إلى نواة الكيان اللبناني في ذاته. كما أنّ كلاً من هذه الأزمنة الثلاثة يؤكّد على مفهوم محدّد للميثاق الوطني؛ يتوقّف الأول والثاني على صعيد السلطة والمشاركة والتمثيل فينتج عن ذلك أن إثارة قضية المشاركة كانت موقفاً أُخذ ضدّ الميثاق كنظام حكم يضرّ بالشيعة وبالتالي يجب إبداله بآخر. هذا يشرح الجهد الذي قام به شمس الدين ورفاقه في المجلس الشيعي الأعلى ليجدوا صيغة تحترم حقوق الشيعة. في الواقع، إن زمني التمنّي والمأزق هذين، والمرتبطان بالميثاق، يمكن إيضاحهما هكذا: الميثاق الوطني هو نظام حكم غير منصف يجب نقضه أو استبداله. وهذا الاستبدال يجب أن يتمّ، في نظر شمس الدين، بإلغاء الطائفيّة وإقامة نظام سياسي جديد. إنّما هذا المسار توقّف في نصّ التوصيات المذكور آنفاً، لأن شمس الدين، يوم دوّن هذا النصّ، كان قد تراجع عن مشروع كان قد قدّمه سنة ١٩٨٥، يقوم على استبدال نظام الطائفيّة السياسي بنظام «الديمقراطيّة العدديّة القائمة على مبدأ الشورى الشعبيّة». قد وصفنا هذا الزمن بالمأزق لأن شمس الدين سحب مشروعه من المناقشة منذ منتصف التسعينات لأسبابٍ لا يذكرها في النصّ ليتكلّم على ضرورة الصيغة التي أنضجها المجلس الإسلامي الأعلى: «لبنان هو وطن نهائي لجميع بنيه (...) ونحن نمر في حقبة تاريخيّة مفصليّة تتعلق بقضايا التنوّع والتعدّدية السياسيّة وما إلى ذلك». هنا يكمن معنى المأزق بين تبنّي نظام الحكم في وقت فُقدت فيه إمكانيّة التفكير بنظام آخر. وهكذا يقي النظام من المأزق لأنه يضع شمس الدين أمام قرار ترك المخطّط الاستراتيجي والتعلّق بالأساس أي الاعتراف بالميثاق الوطني كضرورة تؤمّن استمرار الكيان اللبناني.

هكذا فالطريق، الذي أخذه شمس الدين في نصّ «الوصايا» والذي بدأ بنقد الميثاق باقتراحه إصلاحه في مشروع «الديمقراطيّة العدديّة القائمة على مبدأ الشورى الشعبيّة»، ينتهي بعودة إلى معنى الميثاق العميق كأساس لكيان نهائي للبنان. هذا الطريق ذاته سيكون أيضاً الطريق الوحيد الممكن اتّباعه لتقصّي مسيرة تطوّر فكره الداخلي في موضوع الميثاق.

٢.٢.١. الميثاق الوطني نظام غير منصف

نصّ شمس الدين، الذي أوردناه سابقاً، يحمل انتقاداً للميثاق الوطني من دون أن يسمّيه. إنما يذكره باستعمال كلمتي «نظام وصيغة» اللتين كانتا الهدفين الأساسيين للعمل السياسي وحتّى العسكري لدى الشيعة وحلفائهم في القوى المسمّاة «وطنية» في بدء حرب[٣] ١٩٧٥. رأينا أيضاً أن شمس الدين يربط رباطاً وثيقاً بين تعزيز الحريّة والمشاركة والتمثيل وإلغاء الطائفيّة السياسيّة التي تعني لدى اللبنانيين نظام الحكم الناتج عن تطبيق ميثاق ١٩٤٣. في نظر شمس الدين يتضمّن الميثاق غبناً ناتجاً عن نظام الحكم المعمول به وعن الصيغة الأصليّة التي لا تستطيع الشيعة أن تقبل بها لأنها تضرّ بحقوقها.

لكن قبل أن نتابع تحليلنا، يجب أن نلاحظ أنّ شمس الدين يميّز بوضوح بين النظام ونظام الحكم. بالنظام يعني الميثاق كخيار أوّلي للكيان اللبناني، بينما يرى في نظام الحكم تطبيق النظام أي الصيغة التي بها تدار الإدارة والحكم. هذا التمييز أساسي بين النظام ونظام الحكم إذ بدونه يكون من الصعب رسم حدّ نقده لنظام الحكم بدقّة.

يوضح شمس الدين نقده لنظام الحكم وللصيغة التي ألهمته عندما يذكر نقائصهما العضويّة. فهو يعتبر أن نظام الحكم الصادر عن ميثاق ١٩٤٣ هو حكم «الحصص الطائفيّة»[٤] الذي أوصل إلى سياسة، يسمّيها شمس الدين، بسياسة «السقوف المختلفة»[٥] التي تصنف اللبنانيين حسب طبقات.[٦] وهذا الحكم نتج، في نظره، عن النقائص العمليّة للصيغة. وهذا ما يجعل الحكم أن يكون أشبه بـ«حكم عرقي»[٧] يناقض مبادئ الحريّة والمساواة التي يضمنها الدستور. هكذا ونتيجة هذا التصنيف

٣- راجع: Mohamad Mehdi Chamseddin, La démocratie numérique basée sur la consultation populaire. In : Magazine No: 1593 (13/02/1988). « C'est pourquoi l'opposition politique au Liban a recours aux armes et à la violence pour exprimer ses vues politiques et réclamer des droits. C'est là un fait qui a marqué toutes les crises du Régime depuis l'indépendance ; la dernière de ces crises, qui sévit depuis 1975 reste évidemment la plus longue et la plus sanglante.»

٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في: الأسبوع العربي والدولي(٢٦/١١/١٩٨٤).

٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في: الديار(١٧/٧/١٩٨٨).

٦- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٤/٧/١٩٨٦).

٧- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: السفير(٤/١٠/١٩٨٤).

للبنانيين، لا يستطيع الحكم أن يحقق العدالة لأنه سيبقى هناك دائماً بعض اللبنانيين غير المحظوظين من قِبَل الصيغة. وهو يرى أن تأسيس نظام الحكم على أساس الطائفيّة هو الذي أدى إلى هذا التصنيف وإلى ممارسة غير منصفة للسلطة. يكتب في مشروعه «الديمقراطيّة العدديّة» «أن لبنان عرف بدون شكّ الحريّة السياسيّة وذلك بالمعنى الواسع للكلمة. هذه الحريّة يكفلها الدستور وهي سمة من سمات المجتمع اللبناني وأحد أسباب وجوده (...) لكنّ هذه الحريّة كانت تعاني، في الحياة العمليّة، من بعض الثغرات: نظام الحكم الطائفي (...) أفسد مبدأ المساواة بين المواطنين وأدّى إلى ممارسة للسلطة قائمة على الظلم (...)».[٨]

ويتوسع في نقده لنظام الحكم إلى درجة أنه يصفه «بنظام الكذب».[٩] ودليله على هذا الأمر، الممارسة السياسيّة الخاضعة لمبدأ الامتيازات، والتي دفعت باللبنانيين إلى ممارسة الرقابة بعضهم على بعض. فبدل أن يكون نظام الحكم مجالاً للحريّة، إذ به يتحول في الممارسة إلى حدٍّ ما مناقضٍ للحريّة، الأمر الذي سبّب أزمات مستمرّة منذ ١٩٤٣.[١٠]

دليله الثاني على «نظام الكذب» هو موضوع المشاركة، الذي لم يظهر يوماً في ممارسة الميثاق، لأن الميثاق ظلّ يعتبر بشكل دائم أنه اتّفاق ماروني-سنّي، وبالتحديد اتّفاقاً بين الموارنة ذاتهم، فجاءت الممارسة مطابقة لهذا الاعتقاد.[١١] فالشيعة مثلاً، كانوا يعتبرون خارج الوفاق السياسي وخارج الاتّفاق.[١٢] فجاء الحكم غير مشجّع ولا منصف بالنسبة إلى مشاركتهم وسائر الطوائف المتروكة خارج حدود قطبي الاتّفاق.[١٣] أكثر من ذلك، كان الميثاق مصدر حرمان لأن الصيغة المتّفق عليها سنة ١٩٤٣ حملت على استغلال الطوائف المهمّشة سياسياً وكلّ مرّة لأسباب مختلفة: «صيغة ١٩٤٣ كانت غير منصفة لأنها أخذت من الكلّ ولم تعط الكلّ، تارة تحت شعار أن الموارنة خصوصاً والمسيحيين عموماً هم الأكثريّة، وتارة تحت شعار أنهم تخلوا عن فرنسا والانتداب الفرنسي. من هذا المنطلق لا يمكننا الموافقة عليه لتسويغ استلام السلطة من فئة معيّنة (...)».[١٤]

٨- Chamesddin, La démocratie numérique...

٩- راجع محمد مهدي شمس الدين. في: اللواء(١٩٨٦/١١/٢٢).

١٠- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٨٤/٩/٢٩).

١١- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في: الديار(١٩٨٨/٧/١٧).

١٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في: الديار(١٩٩٨/٢/٢٢).

١٣- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: السفير(١٩٨٤/١٠/٤).

١٤- محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى. بيروت ٢٠٠٥. ص٦٦.

وترافق هذا كله مع سلوك الثنائية المارونيّة-السنّية التي أرادت أن تفرض على الطوائف الأخرى القبول بالاتّفاق[١٥] بكلّ بساطة والرضى الصريح بالمقرّرات السياسيّة التي تأخذها. وكان بالفعل أن أهمل التمثيل الصحيح وخيّم هذا السلوك على ممارسة السلطة بالرغم من الفصل التامّ بين سلطة الرئاسة التنفيذيّة والتشريعيّة. وهذا ما حدث دائماً طالما كانت السلطة متبنّاة من رئيس الجمهوريّة ورئيس مجلس الوزراء، الأمر الذي جعل، في نظر شمس الدين، سلطة رئيس مجلس النواب أمراً نسبياً أو مهملاً بالنسبة إلى قرارات السلطة التنفيذيّة؛ أو سلطة محدودة جداً في إطار التشريع، وهذا كله بسبب التوازن الذي كان يجب احترامه بين الموارنة والسنّة. ما جعل رئيس مجلس النواب الشيعي ان يتّفق غالباً مع رئيس الجمهوريّة الماروني واتّباع توجيهاته.[١٦]

هذه المخالفات للحقوق الأساسيّة في تطبيق الميثاق في نظام الحكم، الحقت الضرَر بالحريّة وبالمساواة وبالحق بالمشاركة والتمثيل الصحيح، ونقضت روح الميثاق وخلّفت وراءها نظاماً متأخّراً[١٧] يحبّذ منطق الملحقات والامتيازات[١٨] ويختصر الطوائف في سياسيين أعطوا تأثيراً كبيراً.[١٩] وهذا كانت نتيجته تراجع روح المواطنة وضمان حقوق الإنسان بعزل فكرة الفرد-المواطن كنواة أساسيّة للمجتمع.[٢٠]

هكذا يحمل نظام الحكم أو الصيغة بذور هدم ذاته وصعوبة كلّ محاولة لتغييره وبالتالي إصلاحه. فالعلاج يكون بإبدال نظام الحكم طالما أن الصيغة لم تقم بوظيفتها[٢١] ببناء مجتمع عدالة ومساواة.[٢٢] وهذا يشير بوضوح إلى أن الميثاق بصيغته العمليّة لم يكن ثمرة إرادة مشتركة، وجاء على قياس من ادعوا تمثيل المسيحيين والمسلمين، مستثنين مشاركة الشيعة بطريقة فعّالة.[٢٣] فالمطالبة بإصلاح

١٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٨٤/٩/٢٩).

١٦- محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص١٥٦.

١٧- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٨٥/٩/١٨).

١٨- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار((١٩٨٧/٨/٢٦).

١٩- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في: الشعلة ٣٨(١٩٩٣/٥/٢٨).

٢٠- راجع، Mohamad Mehdi Chamesddin, La démocratie numérique

٢١- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٨٧/١/١١).

٢٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في: النهار العربي والدولي ٤٢٩(١٩٨٥/٣/٢٢).

نظام الحكم معناها بالضرورة العودة إلى البدء الذي كان يسمح بتحديد الأدوار الخاصّة بكل الطوائف.[24] وشرط الإصلاح المنشود، الابتعاد عن كلّ صيغة تسوية وعن الكذب في العلاقات بين الطوائف المختلفة؛ الأمر الذي سيسمح بإعادة بناء الدولة الحقّ.[25] بكلام آخر، رفض التسوية مفاده رفض العودة إلى وضع تفرض فيه طائفة إرادتها على الطوائف الأخرى.

لكن موقف شمس الدين الرافض لكلّ ظلامة في تأسيس نظام الحكم وممارسة السلطة لا يمكن فهمه بعيداً عن الوجدان الشيعي العام، الذي يستمد مفهومه للعدالة من ثورة الحسين، التي يعتبرها، شمس الدين، ثورة ترفض التسويّة مع السلطة الظالمة، التي شاءت تهميش قسم من المجتمع وغبنه في حقوقه،[26] والخضوع لظلمها.[27] فالمقصود في نهاية الأمر من ثورة الحسين لم يكن الانقلاب على السلطة، بل إصلاح نظام الحكم. وشمس الدين، يذهب نفس مذهب الحسين، فهو يريد إصلاح نظام الحكم لا الانقلاب على النظام. وهذا، لا يتم، في نظره، إلا بانتهاج «العقل الإصلاحي»،[28] الذي يعمل النقد في المقدّمات العمليّة لتطبيق الميثاق، المطبوعة بالظلم وعدم المساواة والكذب، كي تقوّم، بحسب مبادئ محدّدة، باتّجاه العدالة والإنصاف والمساواة والحقّ.[29]

والمبادئ، التي يرتكز عليها إصلاح النظام، دقيقة جدّاً، في نظر شمس الدين، لا تتجاوز حدود الإصلاح، لأن النظام حداً فاصلاً لا يمكن أن يتجاوزه أحد. وهكذا نادراً ما نجد في خطبه وكتبه كلاماً على الإصلاح بدون توضيح لموقفه من النظام، تحسباً لأي لغط يؤدي إلى اعتبار الدعوة إلى الإصلاح هي طرح سؤال عن النظام بحدّ ذاته.

أولى هذه المبادئ، هي نوع من «قانون إيمان» بالميثاق الذي يعتبره حجر الزاوية في البناء الوطني وفي الوقت عينه الاعتراف بأنّ مستقبل البلاد يكون في صيغة جديدة

٢٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: اللواء(٣٠/٦/١٩٨٦).
٢٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(٢٩/٩/١٩٨٤).
٢٦- المرجع نفسه.
٢٧- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٦/٩/١٩٨٦).
٢٨- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(٤/٨/١٩٨٥).
٢٩- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: الأفكار ١٦٣(٥/٨/١٩٨٥).

أكثر انسجاماً مع روح الميثاق: «ميثاق ١٩٤٣ كان خطأ من أساسه. فقد كان مفروضاً قديماً من قِبَل الانتداب الفرنسي. لكنّ الميثاق الذي قامت عليه الكينونة اللبنانيّة لم يكن خطأ. ليس خطأ الميثاق القائم على إيجاد وطن على أساس التنوّع الإسلامي المسيحي. لكنّ صيغة تأسيس الدولة على أساس الميثاق كانت خاطئة (...) نتأسّف أن نرى الميثاق قد وُلد [يريد الكلام على الميثاق بين الموارنة والسنّة] وهو خطأ وعمل غير عادل. لكن أن نداوي خطأ بخطأ فهذا أمر غير عادل، وكذلك مداواة ظلم بظلم آخر، أي أن نعقد ميثاقاً جديداً بين الموارنة والشيعة من دون الأخذ بالاعتبار سائر اللبنانيين (...). لا يتّفق الشيعة مع طائفة ليناقضوا هذه أو تلك من الطوائف وبخاصة السنّة. إنّهم، على العكس، يريدون أن يربحوا بلدهم ليكون لهم بلد لا يتأسّس على المؤامرات [دولة هيمنة منذ ١٩٤٣ إلى اليوم] (...) يجب تجاوز هذا الوضع ببناء بلد. الشيعة تتطلّع إلى بلد. جميع المسلمين يتوقون إلى هذا الوضع. أنا أكيد أن القاعدة المارونيّة تريد أيضاً بلداً وجميع المسيحيين يريدون ذلك أيضاً (...) نحن الشيعة نعقد ميثاقاً مع لبنان (...) مع مشروع بلد، بلد مع مشروع دولة منصفة لا طائفيّة، لا على مستوى الرأس ولا على مستوى الإدارة ولا في مكان آخر. [بالمختصر] نبحث عن حلّ جذري للطائفيّة السياسيّة. أقرّ الموارنة بأنهم كانوا حلفاء السُنّة الذين من جهتهم لم يعدلوا عملياً عن كلّ موقف استغلال. والآن وجد الموارنة حقلاً غير مستغَلّ، أعني الشيعة، وهم يريدون أن يتّفقوا معهم».[30]

في هذا المقطع، ثلاثة تأكيدات تشرح المبدأ الأول للإصلاح، أولاً: مستقبل لبنان ووضع صيغة جديدة تتعلّقان بتطوير صيغة ١٩٤٣ لكن في ضوء ميثاق ١٩٤٣.[31] المطلوب إذن الأخذ بالاعتبار الأخطاء المتضمّنة في هذه الصيغة وأوّلها نظام الطائفيّة السياسيّة المرتكز على هذه الصيغة.[32] ثمّ فسخ عقد كلّ ميثاق جديد يكون نوعاً من نظام منغلق أو اتّفاق غير متساوٍ يتّضح أنّه غير قابل للتجديد.[33] وأخيراً، رفض كلّ محاولة هدفها تهديد وجود لبنان أو مجابهته مع خطر مهدِّد،[34] واستبعاد

٣٠- محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩/٣/١٩٨٤).
٣١- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: الأفكار ٥(٢٩/٢/١٩٨٢).
٣٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٦/٩/١٩٨٦).
٣٣- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: اللواء(١٨/٨/١٩٨٦).
٣٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: الأسبوع العربي ١٠٨١(٣٠/٦/١٩٨٠).

كلّ تهديد قد يسيء إلى الوحدة اللبنانيّة وإلى صيغة التعايش[٣٥] أو اللجوء إلى أنواع العنف لإرساء نهضة النظام المنشودة.[٣٦]

هذا المبدأ الذي أطلقه شمس الدين يعطي فكرة عن همّه لإدخال صيغة جديدة تساهم في إعطاء النظام اللبناني انطلاقة نحو حريّة أكبر-كمقياس للمساواة- في المشاركة والتمثيل مع الحفاظ على الميثاق الوطني كفكرة تأسيسيّة وضمانة لاستمراريّة لبنان كوطن يعترف بالتعدّديّة ويحترمها. لكنّ هذا الهمّ كان دوماً يجابه خطر الدعوة للإصلاح الذي قد يُفهم خطأً أو يُفهم كثورة ضدّ النظام في حدّ ذاته، إذ في هذه الحقبة ومع بدء حرب ١٩٧٥ كانت القوى، منها الإسلاميّة واليساريّة والوطنيّة، مقتنعة بأن إصلاح نظام الحكم يجب أن يتمّ على قاعدة التغيير الجذري للنظام اللبناني. هذا هو المأزق الذي جابهه شمس الدين، كيف البلوغ إلى إصلاح نظام الحكم بدون المس بالنظام. لكن وأمام هذا التحدي، تجرّأ وأطلق سنة ١٩٨٥ مشروعه الإصلاحي المسمّى «الديمقراطيّة العدديّة القائمة على مبدأ الشورى الشعبيّة» والذي كلّفه سنوات من التفكير، كما يقول بوضوح في كتابه «الوصايا» للحفاظ على هذا التمييز الدقيق بين ضرورة إصلاح نظام الحكم والحفاظ على النظام أي الميثاق. في سياق هذا المشروع أيضاً يمكن استخلاص المبادئ الأخرى التي وضعها شمس الدين لمشروعه الإصلاحي.

٢.٢.٢. الميثاق الوطني مأزق لا يمكن اجتيازه (مشروع الديمقراطيّة العدديّة القائمة على مبدأ الشورى الشعبيّة)

طرح شمس الدين «مشروع الديمقراطيّة العدديّة القائمة على مبدأ الشورى الشعبيّة» سنة ١٩٨٥ كأساس لتطوير نظام الحكم، واتى هذا المشروع في قسمين كبيرين: القسم الأول تشخيص لسمات لبنان العامّة في النظام الطائفي الحالي. والثاني يحتوي على الخطوط العامّة لمشروعه. يُقسم القسم الأول إلى ستّ نقاط: الأولى هي قراءة جديدة لنشؤ لبنان التاريخي، يقوم بها في ضوء السؤال التالي:

٣٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: الأسبوع العربي ١٣١١(٢٦/١١/١٩٨٤).

٣٦- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار (١٤/٧/١٩٨٦).

«لبنان...» أي لبنان؟». والمقصود هي الخلفيات الإيديولوجيّة المتعدّدة التي تأسّس لبنان عليها، مثل «لبنان الملجأ» أو «ضمّ جبل لبنان وتوابعه» أو أيضاً «وطن لكلّ اللبنانيين وواحة حريّة». في نظره، هذا التنوّع في التحديدات «للوطن اللبناني» لا يساعد على بناء دولة وينتهي بتسليم اللبنانيين إلى زعمائهم الطائفيين أو بإخضاعهم إلى منطق الأقوى أو بإيصالهم، في النهاية، إلى اللامبالاة التامّة. في الحقيقة هذا التنوّع الإيديولوجي قام بارتباط عميق بالنظام الطائفي. النقطة الثانية هي عرض لطبيعة المظهر الطائفي اللبناني المتنوّع ولتبنّيه في نظام ١٩٤٣ «كمبدأ أساسي وسبب وجود هذا النظام». النقطة الثالثة هي أيضاً عرض للنظام اللبناني المؤسّس على مفهوم يعتبر المجتمع اللبناني كمجموعة تجمّعات طائفيّة، مفهوم يبدو وكأنّه مؤسّس لديمقراطيّة مُعترَف بها كديمقراطيّة لبنانيّة، تبدو كنظام عدالة ومساواة وفقاً للمواد ٧/٩٥ و١٢ من الدستور. تطرح النقطة الرابعة «قضية الحريّات» التي تحاول أن تدافع عن ذاتها ضدّ كلّ إمكانية ظلم. والمقصود بها قضايا التمثيل وعدم المساواة في تطبيق القوانين وشلل الخدمات العامّة. النقطة الخامسة هي محاولة استنتاج أمثولات وتصور للحلول كما يلي: نظام الحكم هذا كارثة يجب إلغاؤه. النقطة السادسة تقترح «حلاً إصلاحياً وحلاً جذرياً» لنظام الحكم بإلغاء الدستور القائم وإبداله بدستور جديد وطني وديمقراطي، هو «الديمقراطيّة العدديّة القائمة على مبدأ الشورى الشعبيّة».

القسم الثاني، يعرض «الخطوط العامّة لمشروع الديمقراطيّة العدديّة المرتكزة على الشورى الشعبيّة»، وهو مؤلّف من نقطتين: تتكلّم الأولى على «هويّة لبنان وارتباطاته». ويحدّد لبنان كدولة مستقلة واحدة وموحّدة (أرضاً وشعباً) مع مؤسّسات وطنيّة وسلطة لا تتجزّأ. كما يوافق على لامركزيّة إداريّة لتسهيل العمل الإداري. ويعتبر لبنان «جمهوريّة ديمقراطيّة برلمانيّة دستورها وقوانينها تحترم مبادىء المساواة والإنصاف لكلّ المواطنين»، وبلد يضمن فيه الدستور الحريّة... تتكلّم النقطة الثانية على التغيير الأساسي الذي يبدأ بالمطالبة بإلغاء «الأساس الطائفي للنظام وبإلغاء الامتيازات الطائفيّة، ويكتمل باستبدال هذا الأساس بسواه يعتبر «لبنان مجموعة مواطنيه» بالالتزام بمبدأ أساسي يقول بأن «النواة الأساسيّة» للمجتمع ليست الطائفة بل الفرد-المواطن؛ وتتكلّم هذه النقطة أيضاً على السلطة

التنفيذيّة والضمانات وعلى السلطة التشريعيّة وعلى السياسة الخارجيّة والدفاع وعلى السياسة الاقتصاديّة والاجتماعيّة.[٣٧]

العرض السريع لنقاط المشروع الأساسيّة، لا يمنع من شرح وإبداء بعض الملاحظات.

تهدف الملاحظات إلى توضيح بعض العناصر الأساسيّة لهذا المشروع كما يشرحها شمس الدين ذاته. أولاً، واضح أن المشروع يهدف إلى إلغاء الطائفيّة السياسيّة. ويشرح شمس الدين في أماكن أخرى أن مشروعه يهدف إلى تحسين المعادلة الطائفيّة لا إلى إلغائها.[٣٨] وهذا يعني أمرين في نظره: تجريد الطائفيّة من التسييس[٣٩] وإيقاف التطرّف الناتج عن الطائفيّة والماثل في المؤامرات المحاكة من طائفة ضدّ أخرى.[٤٠] المشروع يريد إذن إلغاء الطائفيّة السياسيّة بالحفاظ عليها لتحسينها وذلك بالبحث عن دور لها في المشاركة السياسيّة للطوائف تكون مرتكزة على المواطنة والمساواة.[٤١] وهذا لن يكون إلا على أساس الديمقراطيّة العدديّة المرتكزة على الشورى الشعبيّة التي وحدها قد تحقّق، في نظره، الإنصاف بين الأفراد[٤٢] كنواة أساسيّة للمجتمع.[٤٣]

لكن هذه الصيغة الجديدة من الديمقراطيّة تحتاج توضيحا لتجنّب سوء فهمها، خاصّة أنها تجمع أو تقيم تسوية بين مفاهيم تنتمي إلى حقول دلاليّة مختلفة «كالديمقراطيّة و«العدديّة»، و«الشورى».

يبرّر شمس الدين هذه «التسوية»[٤٤] بين المفاهيم إذ ينطلق أولاً من محاولة مزج حقلين دلاليين، واحد آتٍ من التقليد الاجتماعي-الديني الإسلامي والآخر من

٣٧- راجع، Mohamad Mehdi Chamesddin, La démocratie numérique ...

٣٨- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩/٦/١٩٨٦).

٣٩- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: النهار العربي والدولي ٤٢٩(٢٢/٧/١٩٨٥).

٤٠- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩/٣/١٩٨٤).

٤١- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٨/١/١٩٨٤).

٤٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩/٣/١٩٨٤).

٤٣- راجع، Mohamad Mehdi Chamesddin, Interview in: Magazine 1590 (23/01/1988).

٤٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين، العلمانية. تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام. وهل تصل حلاً لمشاكل لبنان. بيروت ٣ ١٩٩٦. ص٢٤٦.

المعجم السياسي العصري. ثم يبحث من خلال هذا الجمع بين الاثنين عن اقتراح نظام سياسي يكوّن الميزان بين الديمقراطيّة والشورى.

ينطلق شمس الدين في هذه التسوية من مبدأ فقهي يُقرّ للأمّة بحق الولاية على ذاتها لا لسلطة أخرى. هذا الإقرار الشرعي هو، في نظره، في أساس الشورى والديمقراطيّة، أو، ببساطة، هذا التدبير هو في الوقت عينه الشورى والديمقراطيّة كأداة لتنظيم الإدارة.[٤٥] وبإيضاح أكبر، الشورى في الإسلام هي نوع من تنظيم المجتمع يجب أن يلجأ إليها كلّ حاكم وكلّ سلطة لينالوا مشروعيّتهم وقت غياب النبي والإمام.[٤٦] أما الديمقراطيّة، فيستعملها مع فوارق عند الكلام على الإدارة ونشر السلطة كإجراء قانوني، انطلاقاً من المؤسّسات الممثّلة ولا كنظريّة وضعيّة أو كفلسفة مرتكزة على الليبراليّة، لأن مبدأ ولاية الأمّة على ذاتها يحتفظ في ذاته بمبدأ آخر قائل بأن هذه الولاية هي عطيّة من الله. فالديمقراطيّة مقبولة طالما لا تناقض القرآن والسُنّة اللذين بدورهما لا يتضمّنان تحفّظات ضد مبدأ الديمقراطيّة لأن الاثنين يعطيان هامشاً يدعى «حقل الفراغ» الذي يضمّ كلّ مجالات التنظيم والإدارة والسياسة الخارجيّة والقضايا الاقتصاديّة التي لا تدخل مباشرة في إطار التشريع شرط أن لا يمس التدبير فيها القواعد العامة.[٤٧] وهكذا تكون «الشورى» مبدأ للحكم والديمقراطيّة وطريقة عمل ووسيلة لقيام المؤسسات لأنها الصيغة الأكثر ملاءمة للتنظيم ولممارسة السلطة.[٤٨]

مع ذلك تبقى هناك إشكاليتين: موضوع العدد في الديمقراطيّة العدديّة وكيفيّة عمل الشورى. يمثل العدّد في مشروعه عن الديمقراطيّة العدديّة «الأكثريّة النوعيّة»[٤٩] المكوّنة من المسلمين والمسيحيين المتحررين من قيد الطائفيّة. وهذه الأكثريّة يصفها بأنها «أكثريّة لا طائفيّة».[٥٠] لكنّها في الوقت عينه ليست ديمقراطيّة مجهولين، بل تحترم الأكثريّة والحريّة في المجتمع انطلاقاً من مبدأ المواطنة لا الطائفيّة.[٥١]

٤٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص١٠٢.

٤٦- راجع، محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص٢٤٧.

٤٧- المرجع السابق، ص٢٤٨-٢٥٠.

٤٨- المرجع السابق، ص٢٥٢.

٤٩-راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: الأفكار ١٦٣(٥/٨/١٩٨٥).

٥٠- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: النهار العربي والدولي ٤٢٩(٢٢/٧/١٩٨٥).

٥١- راجع، Mohamad Mehdi Chamesddin, Interview in: Magazine 1590 (23/01/1988).

وعلى الرغم من هذا التوضيح في قضية التسوية بين الشورى والديمقراطيّة، يظل الغموض في نصوص شمس الدين يلف العلاقة بين الأكثريّة والشورى، أي بين الجماهير والقرار في قضايا الحكم... ففي النصوص يوضح فقط النتيجة المنتظرة «من العدد» وهي تحقيق التمثيل الفعلي.[٥٢] ويبدو أن الديمقراطيّة العدديّة هي الأداة العمليّة لتحقيق العدالة والتمثيل من خلال الجماهير.

هذه القرينة شرعيّة وتبرّرها وظائف الشورى، خصوصاً عندما يعتبر أن الشورى تقوم على استفتاء هدفه مراقبة النظام الجمهوري والبرلماني في الوقت عينه.[٥٣]

لكنّ تبرير شمس الدين للتسوية بين الشورى والديمقراطيّة العدديّة لا يبعد السؤال عن شكل الدولة التي يتكلّم عليها، بخاصّة عندما يجمع بطريقة مصطنعة الديمقراطيّة والشورى مع كلّ المخاطر التي تتضمّنها هذه المحاولة. ولا يمكن إغفال التقصي عن المسافة التي تفصلنا عن الدولة الإسلاميّة في هذا المشروع.

في ضوء السؤال الأول، يمكننا القول بأن إدماج الشورى، بكلّ مضمونها الفقهي، في مشروع الحكم يجعل من مفهوم الدولة أمراً نسبياً. وهذا يبدو واضحاً عندما يعيد شمس الدين «الدولة إلى مؤسسة بسيطة للخدمات والتنمية».[٥٤] وكأن القرار في الدولة يعود إلى سلطة أعلى تتخطى المفهوم الذي ينادي به بأن لبنان دولة جمهوريّة وبرلمانيّة. ليس واضحاً إذا كانت هذه السلطة مفصولة عن السلطات الدينيّة أو مكوّنة فقط من لجنة حوار الطوائف للتشاور في المسائل الساخنة والحاسمة في حياة الوطن. يرتكز هذا التحقّق على معطيين يظهران من وقت لآخر عنده، عندما يسمّي المؤسسات الدينيّة «المؤسّسات القياديّة»[٥٥] التي تعمل للحفاظ على وحدة المجتمع وعلى تجميد الصراعات ومساعدة مشروع الدولة على النضوج[٥٦] وعندما يدافع من ثمّ علانية عن فكرة أن المجتمع ليس فقط مسؤوليّة الحكومة أو الدولة أو السياسة. بل هو أيضاً من مسؤوليّة المؤسسات الشعبيّة؛[٥٧] ثمّ عندما يحدّد

٥٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: النهار العربي والدولي ٥٣٠(١٩٨٧/٧/٥).
٥٣- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: الحوادث ١٥٠(١٩٨٥/٨/٢٣).
٥٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: السفير(١٩٨٧/٣/١٦).
٥٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: اللواء(١٩٨٧/٩/١).
٥٦- راجع، محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص٣٣.
٥٧- المرجع السابق، ص٣٦.

دور الدولة كأداة لتطبيق نتائج الحوار الإسلامي-المسيحي. ويوضح هذه النقطة الأخيرة بطريقة عمليّة من خلال فكرة لجنة اجتماعيّة للحوار الإسلامي-المسيحي تكون مهمّتها دراسة كلّ المسائل القائمة والراهنة على مستوى الدولة وعلى مستوى تطبيق الميثاق والدستور والقوانين وعلى المستوى الاجتماعي والتفاعل بين المؤسسات المدنيّة والسياسيّة[٥٨]. من هنا تصبح الدولة سلطة تنفيذيّة بسيطة منصفة وغير مستبدّة.[٥٩]

هكذا نستخرج من هذا الجمع بين الشورى والديمقراطيّة بأن الشورى هي نوع من لجنة حوار إسلامي-مسيحي تناقش القضايا الكبرى ويعطي للدولة مشروعيتها وبأن الديمقراطيّة هي الدولة أي الجهاز التنفيذي أو سلطة تنفيذيّة، لها هامش من الحريّة في قضايا الإنماء والخدمات.... هذه الدولة التي تنتج عن هذه التسويّة يطلق عليها شمس الدين تسميّة دولة مدنيّة لا علمانيّة. ويستند في موقفه هذا على أن الدستور اللبناني يعترف بهذه الدولة وينص عليها، لأنه يقرّ صراحة أن لا دين للدولة اللبنانيّة[٦٠]. ويقول شمس الدين في هذا المجال: «أقول (...) بدولة مدنيّة، أي دولة بلا دين (...) عندما أقول هذا لا أعني مواطنين بلا دين، أو مجتمعاً بلا دين، وإنما أعني دولة وسلطات حاكمة بلا دين. فأنا أميّز، في فقهي السياسي بين اعتبارين للمجتمع، أي مجتمع: الاعتبار الأهلي-المدني، والاعتبار السياسي. المجتمع الأهلي أو المدني لا علاقة له ببنية الدولة (...) بصرف النظر عن وجود الدولة أم عدم وجودها. والمجتمع المدني (...) هو الذي يحتضن المشاريع الثقافية لجميع أبنائه، إذ يتنوع نفسه، ويحتضن هذا التنوّع. هو هذا المجتمع المسلم والمسيحي، الذي أدعو إلى إغناء مضمونه الديني فكراً ومؤسسات (...) هذا المجتمع هو باعتبار آخر مجتمع سياسي، نظّم نفسه في مؤسسة لإدارة شؤون حياته وتطويرها في مؤسسة الدولة. بهذا المعنى فإن هذا المجتمع السياسي هو مجتمع بلا دين (...) هناك [إذا] قضاء وضعي في لبنان، متصل بالدولة أي بالمجتمع السياسي، وهناك قضاء شرعي [إسلامي ومسيحي] متصل بالمجتمع الأهلي ولا علاقة له بالدولة».[٦١]

٥٨- المرجع السابق، ص٩١.
٥٩- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: اللواء (١٩٨٦/٨/١٨) و(١٩٨٦/١١/٢٢).
٦٠- محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، ص١٨٥-١٨٦.
٦١- محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص٩٥-٩٦.

بالنسبة إلى الدولة الإسلاميّة، هناك جواب أعطاه شمس الدين في فقه السياسي الذي يقرّ بولاية الأمة على ذاتها في غياب النبي والإمام. وفي السياق اللبناني، لا يرى شمس الدين إمكانيّة تحقيق الدولة الإسلاميّة للأسباب الآتية: أولاً لأن هذا الاقتراح، في إطار كلبنان، لا يلائم واقع هذا البلد المتعدّد الانتماءات والقرار التاريخي لشعبه أن يخلق دولة تحترم التنوّع.[٦٢] وبالنسبة إلى الشيعة، لا مشروع خاص بهم ولا يجب أن يكون لهم مشروع خاص لأن هذا يناقض التقليد الشيعي الذي يعتبر أن للشيعة حقوقهم داخل النظام الذي يتبنّونه.[٦٣] ويضيف شمس الدين أن مشروع «الديمقراطيّة العدديّة القائم على الشورى الشعبيّة» هو من جهة تأكيد لا عودة عنه لرفض كلّ مشروع آخر يبدو وكأنه يريد اقتراح دولة إسلاميّة.[٦٤] أقصى ما يقبل به شمس الدين هو سلطة مركزيّة موحّدة، تفسح المجال للامركزيّة إداريّة تسهّل الخدمات المقدّمة للمواطنين، من دون تهديد لوحدة البلد، وبقطع الطريق على أي شكل من أشكال الفدراليّة.[٦٥]

وهكذا يمكن الاستنتاج بأن مشروع «الديمقراطيّة العدديّة القائم على مبدأ الشورى الشعبيّة» يقوم على مأزق يريد تغيير نظام حكم بدون المساس بالنظام ولكنه ينتهي إلى حكم أكثر طائفيّة من النظام القائم، إذ يضع لجنة الحوار الإسلامي-المسيحي في مقام سلطة عليا تدير سياسة الدولة وتراقب عملها. ويمكننا القول أيضاً أن مشروع شمس الدين لم يرد إلغاء النظام الطائفي بل أراد أن يبعد الطائفيّة عن الإدارات بهدف خلق مكان أوسع للذين يعتبرون ذواتهم قد غبنوا في حقوقهم. شمس الدين أمل أن هذا المشروع قد يكون مشروعاً منصفاً للصيغة[٦٦] التي قد تلغي سياسة «السقوف المتعدّدة»[٦٧] وتبني الدولة المدنيّة المرتكزة على توازن في الحقول الإداريّة والتشريعيّة.[٦٨]

٦٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين. مقابله في: النهار العربي والدولي ٤٢٩(١٩٨٥/٧/٢٢). والنهار (١٩٨٧/١/١١).

٦٣- راجع، محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، ص٢٨-٢٩. والنهار(١٩٩٧/١/١٦) و(٢٠٠٢/٣/١٩). مقابلة في: Revue du Liban 3698 (24/07/1999).

٦٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص٢٤٦ و٢٥٤.

٦٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٨٤/٣/١٩) و الديار(١٩٨٨/١١/١٨).

٦٦- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٨٧/١/١١).

٦٧- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: السفير(١٩٨٧/٣/١٦).

٦٨- راجع، محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص٣٢.

لكنّ شمس الدين سحب هذا المشروع من التداول منذ ١٩٩٧ من دون أن يشرح بطريقة صريحة الأسباب التي دفعته إلى هذا القرار. مكتفياً بالقول، أن المجتمع اللبناني لم ينضج بعد لقبول هذا المشروع. وقد يكون اتفاق الطائف أو الممارسة السياسيّة، بعد هذا الاتفاق، قد شجعاه على هذا القرار. مع ذلك يجب ألاّ ننسى أن شمس الدين لم يشكّك يوماً بالنظام في حدّ ذاته، أي من ناحية الميثاق الوطني أو بكلام آخر صيغة التعايش الإسلامي-المسيحي التي خلقت الكيان اللبناني. ومن المحتمل، أن شمس الدين بتعلّقه بالكيان وبميثاق التعايش، قد تخطّى هذا المأزق الذي عبّر عنه مشروعه، ليعود إلى الكيان الذي يعتبره نهائياً.

٢.٢.٢.٣. الميثاق الوطني كأساس لكيان نهائي

القرار الذي اتّخذه شمس الدين في أواخر سنيّ حياته أن يُهمل مشروع الديمقراطيّة العدديّة، قد تجاوزه في خطاب يبحث في العودة إلى الميثاق كأساس لكيان لبنان. وأتت هذه النقلة في خطابه توضيحاً لفكرة رافقت فكر الشيعة بعد استقلال ١٩٤٣[٦٩] وعبّروا عنها بوضوح في الصيغة التي أشار إليها شمس الدين في كتاب الوصايا: «لبنان هو وطن نهائي لجميع بنيه». ويشدّد شمس الدين في أكثر من مكان على هذا الخيار، ويكتب يقول: (...) «لقد تبنّيناه شخصياً [مشروع إلغاء الطائفية السياسية] على مدى سنوات طويلة (...) ولكني تبصرت عميقاً في طبيعة الاجتماع اللبناني، وفي المجموعات المكوّنة للمجتمع اللبناني، وفي طبيعة النظام البرلماني، النظام الديمقراطي البرلماني، الذي يتميز بخصوصيات معيّنة نتيجة للتنوع الطائفي (...) وتبصرت عميقاً في الفتنة اللبنانيّة، وفي خفايا ما تحمله في ثناياها أفكار القيادات في هذه الطوائف، سواء أكانت قيادات سياسية أو قيادات دينيّة أو قيادات ثقافيّة (...) تبين لي أن إلغاء الطائفيّة السياسيّة في لبنان يحمل مغامرة كبرى قد تهدّد مصير لبنان، أو على الأقل ستهدّد استقرار لبنان، وقد تخلق ظروفاً للاستقواء بالخارج من هنا وهناك، ولتدخل قوى أجنبيّة من هنا وهناك. ولذلك فإني أوصي الشيعة اللبنانيين بوجه خاص، وأتمنى وأوصي جميع اللبنانيين مسلمين ومسيحيين، أن يرفعوا من العمل السياسي، من الفكر السياسي، مشروع إلغاء

٦٩- راجع القسم الأول الفصل المخصّص للشيعة.

الطائفيّة السياسيّة، لا بمعنى أنه يَحرُم البحث فيه والسعي إليه، ولكن هو من المهمّات المستقبليّة البعيدة، وقد يحتاج إلى عشرات السنين لكي ينضج بحسب نضج تطور الاجتماع اللبناني وتطورات المحيط العربي بلبنان. أوصي بالثبات بنظام الطائفيّة السياسيّة، مع إصلاحه (...)».[٧٠]

يظهر في نص شمس الدين تشابك بين التاريخي والاجتماعي والسياسي. لكننا ندع جانبا السياسي والتاريخي، وقد شرحناهما سابقاً وفي الجزء المخصّص للطائفة الشيعيّة، لنركّز على أهميّة قرار شمس الدين ونتائجه الاجتماعيّة بخاصّة لدى الشيعة. فالنصّ يختصر نظرته إلى طبيعة المجتمع اللبناني الذي يمنع أيّاً كان من أن يفكّر بانقلاب على النظام السياسي اللبناني. بهذا يصلح شمس الدين عبارته «إلغاء الطائفيّة السياسيّة» ويستبدلها بعبارة «النظام الطائفي السياسي». فالطائفيّة السياسيّة مكوّن أساسي للمجتمع اللبناني بسبب التنوّع، وهو أمر لا يمكن أن يعرض عنه النظام السياسي. وهذا ما يميز الديمقراطيّة اللبنانيّة، التي تحترم تمثيل كلّ الطوائف اللبنانيّة. والأهم في هذا النصّ من شمس الدين، هو أنّ النظام اللبناني يعترف بطبيعة كلّ طائفة.

هذه المعطيات الثلاثة هي نقطة العبور لدى شمس الدين نحو التعلّق بالكيان اللبناني وبالنظام القائم، خاصّة أنّ هذا القرار يعترف بقيمة كلّ من الطوائف اللبنانيّة. بكلام آخر، هذه المعطيات الثلاثة يمكن شرحها على الوجه التالي. أوّلاً إنّ النظام اللبناني، الذي يفسّر طبيعة الميثاق الوطني، يبرهن أن الميثاق هو أساس الكيان السياسي، لأن هذا الكيان قام على التعدّد المجسّد ميثاقيّاً بالاعتراف بالطوائف اللبنانيّة ولاسيّما الشيعة.[٧١] ثمّ إنّ الطائفيّة السياسيّة كاعتراف بالطوائف والمكرسة في النظام اللبناني هي الصيغة المثلى التي حقّقها اللبنانيون لأجل تعايش هادىء، والحفاظ عليها وحمايتها هما واجب ديني وليس فقط سياسي.[٧٢] كتب شمس الدين: «هذه الاعترافات مع كلّ سماتها المكتسبة طوال التاريخ وكلّ ما عاشه [اللبنانيون] في هذا التاريخ من صراعات وعواطف مُريبة وخوف وفخاخ وُضعت في صيغة مجتمع سياسي واحد اسمه الوطن اللبناني (...)».[٧٣] وهكذا تجد كلّ طائفة ذاتها في المجتمع السياسي غير مدفوعة إلى

٧٠- محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، ص٥١-٥٣.
٧١- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في: النهار(١٩٩٧/١/٢٧).
٧٢- راجع، محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص١٩٦.
٧٣- محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص١٩٢-١٩٣.

التخلي عن خصوصيّتها. أخيراً، وحده هذا النظام يعطي الشيعة اعترافاً حقوقياً وسياسياً بوجودهم بعد حقبة طويلة من تاريخ الظلم والاضّطهاد. والتعبير عن هذا الاعتراف التاريخي بالوجود السياسي للشيعة، الذي كرسّه الميثاق، يعرضه شمس الدين بوصفه لمراحل بروز الشخصيّة الشيعيّة الذي رافق ولادة الكيان اللبناني. كان الشيعة قبل ١٩٢٠ طائفة مهمّشة. لكن دولة ١٩٢٠ أعطت الشيعة «شخصيّة معنويّة» ظلت «شبحيّة»، لأنهم لم يشركوا في هذا القرار ولم يمثّلوا فيه كما يجب. ومع استقلال لبنان في سنة ١٩٤٣، اعترف للشيعة بشخصيّة معنويّة وسياسيّة ولكن ظلّوا ممثّلين تمثيلاً سيّئاً وبدون أي تأثير على القرار السياسي. في النهاية مع ولادة المجلس الشيعي الأعلى سنة ١٩٦٧، اكتمل الجهاز السياسي في المجتمع اللبناني وبرزت هويّة الشيعة الحقيقيّة والفاعلة. وأصبحت الشيعة أحد العناصر السياسيّة اللبنانيّة واكتسبت جسماً يمثّلها كطائفة من دون أن تندمج بسائر الطوائف. وحصيلة هذا التطور في الشخصيّة الشيعيّة والوعي لمركزيّة الميثاق في الكيان اللبناني ظهر في حذر الشيعة من خطر المشروع الفلسطينيين وحرصهم على ثبات النظام اللبناني. وهذا ما عجّل في نضوج الصيغة التي عبّروا فيها عن اختصارهم لميثاق ١٩٤٣ كأساس للكيان اللبناني: «لبنان هو وطن نهائي لجميع بنيه».[٧٤]

هذه العبارة تشكّل النواة المركزيّة لسياسة شمس الدين ونقطة الانطلاق لنقده للنظام اللبناني ولمشروعه «الديمقراطيّة العدديّة». أمّا الأسباب التي لأجلها تخلّى شمس الدين عن مشروع الديمقراطيّة العدديّة، فتستحقّ أن تُدرَس عن كثب على ثلاثة صعد: لبنان كوطن، لبنان كوطن نهائي، لبنان كوطن لجميع أبنائه.

بقوله «لبنان كوطن»، يعبّر شمس الدين عن اقتناعه بأنّ هذا البلد وُجد بإرادة مواطنيه وباختبار وجود التعايش الذي دام طويلاً. يحملنا هذا على القول أن لبنان كان نقطة وصول لمسيرة تاريخيّة طويلة ومتعبة.[٧٥] وهذا النضوج الذي تمّ في التاريخ هو حقّاً علامة إرادة مشتركة كانت تسند هذا المسار وقد وجدت التعبير عنها في ميثاق ١٩٤٣. لا ينسب شمس الدين لأيّ عنصر خارجي أيّ دور في خلق لبنان لأنّ لبنان لم يكن خليقة بل كان تعبيراً عن إرادة مشتركة مسيحيّة وإسلاميّة: «(...) وهذه إحدى الاخطاء

٧٤- راجع، محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، ص٣١-٤٨.
٧٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين. في:أفكار ٥(١٩٨٢/٢/٢٩).

الكبرى التي اقترفها الزعماء اللبنانيون ونظام الحكم في هذا البلد، الذين يعتبرون أن لبنان هو خليقة أجنبيّة يجب أن يقرّر مصيره الأميركان والروس والأوروبيون وسكّان الشرق الأوسط (...)».[٧٦] ليس الكيان مخلوقاً بل هو نتيجة إرادة مشتركة؛ الدولة خُلقت بإرادة هؤلاء اللبنانيين وبهذا القرار التاريخي: «(...) من أول الأمر كان هناك كيان مسيحي خالص، والمناطق الإسلاميّة (...) إن تكوين لبنان الحديث لم ينجز لأن الفرنسيين أرادوا ذلك، أو لأن المسيحيين أرادوا ذلك وأجبروا المسلمين عليه، أو لأن المسلمين أجبروا المسيحيين على ذلك، ولكن لأن المسلمين والمسيحيين أرادوا ذلك. لذا أمكن إيجاد لبنان (...)».[٧٧] هذه الإرادة المشتركة أوجدت مجتمعاً سياسياً واحداً.

التعايش الإسلامي-المسيحي لعب، في نظر شمس الدين دوراً أساسياً في هذا الموضوع إذ هيّأ شروط إمكانيّة عقد الميثاق الوطني وإلى تحديد الصيغة وخلق الدولة[٧٨] وذلك لسببين: أولاً كان التعايش المعطى الأساسي والذي سيصبح الاعتراف بالتنوّع الطائفي الذي أُدخل في الدستور اللبناني،[٧٩] ثم كان هذا التعايش الفكرة-الأساس أو المفهوم الأساسي لتكوين الشعب اللبناني.[٨٠]

القسم الثاني من الصيغة، «لبنان كوطن نهائي»، يعبّر عن إرادة الحفاظ على الميثاق. إذا كان القسم الأول من الصيغة يعود بنا إلى البدء وإلى تأسيس البلد، فهذا القسم يعبر بنا إلى مستقبل هذا الميثاق كقرار لا عودة عنه. لبنان هو دولة نهائيّة لأنه خيار نهائي.[٨١] وما هو نهائي في هذا الخيار يتوضّح، في نظر شمس الدين، أوّلاً بالقرار التاريخي: «(...) نحن فكّرنا ورأينا أنه حتى لو صارت هناك وحدة عربيّة طوعيّة فإن اللبنانيين سيرفضون (...) إذن لبنان هو وطن نهائي. لي قبور في لبنان ترقى إلى الألف سنة (...) نحن ليس لنا قبور خارج لبنان. قبورنا هنا، وغيرنا مثلنا. هذا الأمر تأسس بمشاورة خاصّة لم يعلم بها إلا الله، وكانت بين الإمام موسى الصدر وبيني. قمنا نخطّط لوثيقة ١٩٧٦(...)».[٨٢] في مكان آخر، يشدّد على قرار الرفض لكلّ وحدة: «(...) أما بالنسبة إلى سوريا ولبنان،

٧٦- Mohamad Mehdi Chamseddin, Interview in: Magazine 1590 (23/01/1988).

٧٧- محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص٢٣-٢٥.

٧٨- المرجع السابق، ص٩١.

٧٩- المرجع السابق، ص٢٨.

٨٠- المرجع السابق، ص٤٨.

٨١- المرجع السابق، ص٣١-٣٢.

٨٢- المرجع السابق، ص٣٩-٤٠.

فقلت وأكرر أن لبنان خارج أية صيغة من الوحدة إلى أبد الآبدين، ولو تكونت جمهوريّة عربيّة من طنجة إلى عدن، لبنان الدولة العربيّة الثانيّة (...) فطبيعة الاجتماع اللبناني تقتضي ذلك وفائدة العرب تقتضي ذلك أيضاً. لبنان (...) يبقى جمهوريّة مستقلّة ذات سيادة غير متحدة مع أحد، تتعاون مع الكل من دون أن يذوب كيانها مع أحد».[٨٣] هذه الأسس تحسم كل موقف داعٍ لإعادة النظر في الميثاق أو العودة إلى أصل الصيغة: «في لبنان، لا سبيل للتساؤل أو التفكير في أصل الصيغة. الصيغة هذه هي وكل محاولة لمن يريد إثراءها أو تحسينها أو حمايتها، تكون مشكورة (...) لكن مع رفض كلّ محاولة تهدف إلى خلق صيغة أخرى».[٨٤] أخيراً لبنان هو وطن نهائي لأن كيانه المبنيّ على التنوّع قد أعطى صيغة فريدة وناضجة[٨٥] ساعدت على تأسيس دولة.

القسم الثالث من الصيغة «لبنان كوطن نهائي لجميع أبنائه» تستعيد بطريقة ما قضية المواطنة، إنما هذه المرّة ليس كقضية الفرد باعتباره النواة الأساسيّة للنظام إنما بمعنى مستقبل البلاد. إنه مع الحفاظ على الطائفيّة ولا يزال متعلّقاً بفكرة أن نظام الحكم مقبول طالما أن اللبنانيين لم يبلغوا مستوى النضوج المطلوب للتغيير نحو «الديمقراطية العدديّة». لكنّه لا يُقصي الفكرة الأخرى القائلة بأنّ البلد هو وطن نهائي لأبنائه بمعنى أنّه ينتظر الوقت الذي فيه يصبح نظام الحكم لكلّ أبنائه الذين يعاملهم كمتساوين. نظرته إلى نظام الحكم هي إذن نظرة ديناميكيّة تؤمن بلبنان «كمهمّة دائمة (و) أنه يجب أن يُخلق كلّ يوم بإرادة أبنائه. صحيح أنه ليس بلداً سابقاً للتاريخ ولا هو مكتمل (...) لبنان هو رسالة ودور».[٨٦] أهمّ ما في هذا المقطع هو أن مستقبل الميثاق الوطني يجابه التحدّيات التالية: إلى متى سيبقى اللبنانيون حذرين لكي يتخطّوا السياسة كلعبة للسلطة والتأثير بين الزعماء إلى أن يحفروا المعنى العميق لوجود البلد أي إلى ميثاق التعايش هذا الحامل رسالةً ودوراً. بكلام آخر، إذا توصّل لبنان إلى إدخال عدم المسّ بالميثاق ليس فقط في نقطة الانطلاق لولادته بل في تطوير نظامه، يصبح حقّاً وطناً لأبنائه، بمعنى أنّه يعي أن مستقبله كبلد يتوقّف على أن وعي وجوده وتحقيق كيانه هما رسالة ودور.

وبالنتيجة، إنّ آخر تنبيه لشمس الدين يكون في الواقع في مستوى الوصيّة الأخيرة التي تركها الإمام لأبناء ملّته ولمواطنيه وهي في الوقت عينه «قانون إيمانه» السياسي الذي يُختصر في العبارة المذكورة آنفاً: «لبنان وطن نهائي لجميع أبنائه».

٨٣- المرجع السابق، ص١٥٤.

٨٤- محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في:الوطن الكويتيّة (١٥/٢/١٩٩٤).

٨٥- راجع، محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص٢٧-٢٨.

٨٦- محمد مهدي شمس الدين. مقابلة في النهار(١٣/٣/٢٠٠٢).

■ ٢.٣.٢. الميثاق الوطني عند جورج خضر مؤسِّس لكيان وليد إرادة مشتركة، وعد بالديمقراطيّة وقوّة روحيّة في سبيل دولة الغد

إن المطران جورج خضر اختصر، في لقاء خاص معه في فيينا في ٢٩ حزيران ٢٠٠٦، الميثاق الوطني في جملة موجزة: «إنه زواج حبّ عقلاني». ويعني هذا الأمر لديه أن لبنان الذي كان للموارنة نوعاً من زواج حبّ، أو علاقة صوفيّة ناتجة عن الوحدة التاريخيّة بين الموارنة ولبنان، كانت الطوائف الأخرى ترى فيه نتيجة مسار تاريخي حيث تتشابك معطيات داخليّة وخارجيّة خصوصاً بما يختص بالعلاقة مع العرب الذين رفضوا الكيان اللبناني ليبقوا أمناء للوحدة العربيّة ومستقلّين تجاه المنتدبين. في الوقت عينه، يجب إضافة الموقف الجاذب الذي أطلقه المشروع المسيحي الذي دافع عن لبنان حرّ في المنطقة. ويكشف جورج خضر أنّ مشروع فيصل وتطوّر الموقف الماروني بالنسبة إلى الانتداب وتوضيح مشروع البلد الحرّ وأخيراً التعديلات المضافة إلى الدستور كانت عناصر أدّت باللبنانيين إلى عقد زواج مع لبنان مبني على أساس العقل، وهكذا وُلد الكيان اللبناني.[1]

والفهم الدقيق لهذا الزواج المعقود بين اللبنانيين ولبنان يجب ألاّ يتوقّف، في نظر خضر، على مستوى الأحداث التاريخيّة. إنّه يدعو إلى السير حتى المعنى العميق للاتّفاق بين الطوائف اللبنانيّة. فالمعطيات التاريخية هي في الظاهر مبعثرة وغير مرتبطة، لكن إذا ما اقترينا منها بفضل الدور الذي يتضمّنه الميثاق، تصبح قادرة على خلق وحدة أبعد من كلّ فكرة تسوية. إذن الميثاق، هو اتّفاق أراده الذين عقدوه. وهذا هو معنى «الزواج»، أي شيء قائم بفعل إرادي سوف يتحول إلى إرادة مشتركة. وراء هذه الكلمة «زواج» يختبىء إذن أكثر من حقيقة. هناك إرادة العمل ووعد بالزواج لأن اللبنانيين قرّروا بالميثاق بناء مستقبل مشترك. يضاف إلى ذلك القوة الروحيّة المطلوبة لكلّ حياة زوجيّة تهدف إلى الحفاظ على هذا القرار وتحقيق الحياة المشتركة. هذه العناصر التي يفترضها كلّ زواج هي التي تكوّن الميثاق الوطني ككيان هو موضوع إرادة ووعد بالديمقراطيّة التي هي الشكل الملائم تماماً لمستقبل مشترك وأخيراً كقوّة روحيّة تثبّت الحياة المشتركة في دولة.

١- مقابلة في مودلينغ (Mödling)، النمسا ٢٠٠٦/٦/٢٩.

هذه العناصر المكوّنة للميثاق تؤلّف، في نظر خضر، العنصر الأساسي لفهم الميثاق الوطني. وهذا نص من خضر يضعنا مباشرة أمام الهويّة التي نتجت عن هذه العناصر ويفسر معنى الوعد والقوّة الروحيّة: «(...) البلد مؤسَّس أساساً على نظام مدني مستقلّ يكوّن النواة المركزيّة للميثاق الوطني الذي أسّسه آباء الاستقلال (...) والذي لم يكن سوى الرضى الإسلامي-المسيحي لمجتمع مدني يصفونه بأنّه لبناني. سنة ١٩٤٣ أخذت كلّ الطوائف القرار بتخطّي الذات في حالة لبنانية مشتركة بينهم تحبّ جذورها الكنعانيّة وكلّ الألوان الثقافيّة التي عرفتها، متبنّية اللغة العربيّة والمشاركة وهادفة إلى دور وخدمة في المنطقة العربيّة. أن نكون ذوي عواطف عربيّة فهذا يرافق الولاء للبنان (...) إنّه تعبير عن الحياة المشتركة التي ننخرط بها لنهتمّ بعضنا ببعض (...) نستلهم ثقافات لاسيّما مسيحيّة وإسلاميّة لكي نكوّن بواسطتها وبواسطة الفكر الحديث أمّة واحدة نعتبر أنّها لأجل خلاصنا (...) إذن، لبنان، بسبب تكوّنه، يحكمه اللبنانيون بحسب المشاركة المنطقيّة (...) يوم الاستقلال، أقرّ هذا قانونياً ورضي به اللبنانيون وأخيراً تخلّوا كلّهم عن فكرة وصاية مجموعة على أخرى أو زعامة مقاطعة أو اعتبار أيّاً كان دخيلاً للاعتراف بالتضامن الحرّ النظري والعملي المفروض أن يكون لاهوتيّاً وقانونياً وإبعاد الوساوس الآتية دوماً لتراقب «أنا» الطوائف. فعلاً، لقد تخطّينا «أنا» (الطوائف هذه) بالدستور، لكنّنا تجاوزنا الواجبات (لهذا التخطّي)، إذ بقدر ما تلتقي الطوائف (...) بذات القدر تبحث عن ملء الإنسان الذي أنضجته العصرنة. كيف إذن نوفّق بين الينابيع والطموحات؟ إنّه أمر قرّرنا إتمامه معاً».[2]

فعناصر الميثاق في نص خضر تظهر على شكل هويّة تأخذ صفة الكيان ووعد وقوة روحيّة، والتي يمكن توضيحها كما يلي:

- الميثاق كمؤسس للهويّة بكونه كياناً وضعته إرادة مشتركة هو قرار ألّف نقطة ثابتة في الاستقلال سنة ١٩٤٣. هنا وُلد الكيان كمشروع مشترك مركّز على تخطّي الذات لدى كلّ الطوائف، نحو حياة مشتركة مؤسّسة على قبول مجتمع مدني لبناني وعلاقة منفتحة على العناصر الثقافيّة والتاريخيّة في المحيط العربي. إذن الكيان الذي أراده اللبنانيون هو هويّة

٢- جورج خضر، الحكم المدني. في النهار (١٩٨٩/٩/٢).

واحدة ومتعدّدة في آن. هي واحدة من حيث الإرادة المشتركة لمجتمع مدني وهي متعدّدة بمكوّناتها الثقافيّة.

- الميثاق كوعد بالديمقراطيّة. كلمة «ديمقراطيّة» تعني: وطن يجمع بين التعدّديّة الثقافيّة ويدعو إلى حُكم العقل؛ أدتان لا غنى عنهما لتثبيت الحياة المشتركة والمستقبل المشترك للبنانيين في مجتمع مؤسّس على تعدّديّة ثقافيّة، حيث العقل هو الوسيلة الوحيدة للتنظيم وللوعد بحياة مشتركة كفيلة بتحقيق دولة حديثة.

- أمّا الميثاق كقوّة روحيّة موجّه نحو دولة واحدة، فيجب أن يفهم كقيمة إنسانيّة نجحت في البداية في قيادة الطوائف إلى تخطّي ذاتها في نظام مدني يقبل بالتنوّع ويرفض وصاية طائفة على أخرى. لكنّ هذا النظام كان شكلاً من دولة مهمّته دمج «الأنا» الطائفي في «نحن» حقوقي. هذا المشروع يفترض ما أسماه خضر «ملء الإنسان الذي أنضجته الحداثة» أي الميثاق كقوّة روحيّة وحافز نحو دولة هي بحاجة إلى نقد المقدمات التي وضعت قُبيل الاستقلال. المقصود إذن هو رؤية أنتروبولوجيّة جديدة للإنسان وللطوائف في خيار واضح للحداثة.

تحليل هذه الفئات سيكون فيما بعد موضوع اهتمامنا بحسب العناوين التالية: الميثاق الوطني مؤسّس لكيان وليد إرادة مشتركة، وعد بالديمقراطيّة وقوّة روحية في سبيل دولة الغد.

٢.٣.١. الميثاق الوطني مؤسِّس لكيان وليد إرادة مشتركة

حدّدنا الميثاق، بحسب خضر، كمؤسّس لكيان أراده اللبنانيون بعد قرار له نقطة ارتكاز تاريخيّة في استقلال سنة ١٩٤٣. كان هذا الميثاق الترجمة الواضحة للزواج الذي قام بين الطوائف ولبنان. بكلام آخر، إنّه العمل المؤسّس للكيان كفعل إرادة. ورأينا أن هذه الإرادة التي قدّمت كقرار زواج تحمل معنى خاصّاً تغذي الرباط العاطفي إلى البلاد. يوضّح خضر هذا التداخل بين القرار والرباط العاطفي بأن يشدّد على المسار المختلف للطوائف نحو هذا القرار. فإذا كان الموارنة انطلقوا من

نظرة صوفيّة لعلاقتهم بلبنان في شرح هذا القرار، فالطوائف الأخرى انطلقت على أساس عقلي في «انخراطها العاطفي» الناتج عن «الزواج العقلي».[٣]

مع ذلك، ففعل الإرادة له معان أخرى في نظر خضر، فهو يعتبر الميثاق الولد البكر لقرار الزواج وهو من سيحدّد أيضاً مصير ومستقبل الطوائف. إذن إن الميثاق هو الاستقلال الذي نضج في وجدان كلّ طائفة كتجاوز للذات نحو القبول بالآخر وهكذا ظهر لبنان، فكرة في وعي الطوائف لذاتها. بهذا المعنى، إنّه ولادة جديدة للطوائف في وجود جديد. يكتب خضر: «أظن أنّنا بحاجة إلى شيء يشبه ميثاق الاستقلال محفور في الضمائر سنة ١٩٤٣ تأليفه كان تجمّعنا حول لبنان إلى حدّ أنّنا نولد كلّنا معاً من هذا البلد لا من سواه لأنّنا جميعنا، كما أعطينا مجد لبنان، علينا أن نخدم معاً هذا البلد».[٤] ثمّ إن هذا الوجود الجديد هو الشكل الصحيح لإعلان قرار الزواج الموصوف بأنّه إرادة حياة مشتركة. فالميثاق هو إذن أكثر من «صيغة» اختيرت لإعلان الوحدة كجوهر للميثاق.[٥] إنّه إرادة حياة مشتركة. وهو ليس بتسوية أو محاولة لإيجاد التوازن بين الطوائف بل إرادة تلاقٍ ورفض كلّ تباعد يقود إلى تهميش هذه الطائفة أو تلك.[٦] فالميثاق هو جوهر هذه الحياة المشتركة ومعناها. أخيراً الميثاق كوجود جديد للحياة المشتركة هو قيمة موضوعية، كما أنّه ليس مُلك طائفة وإن كان تاريخياً حلم مسيحيّ هذا البلد.[٧] الميثاق هو ثمرة لقاء الطوائف، وأكثر من ذلك هو العمود الفقري لهذا اللقاء.[٨]

هكذا فالميثاق الوطني، كبداية حياة جديدة مشتركة، يجب أن يُرفع إلى مستوى المؤسِّس للكيان اللبناني الواحد والمتعدّد المولود من هذا الزواج الذي أرادته الطوائف. وهكذا يصبح الميثاق الكوكبة الأولى للمجتمع اللبناني كديمقراطيّة مرتكزة على نظام قرار العيش معاً التي وحدها تستطيع أن تعطي رسوخاً للنظام المعدّ لتخطّي مرحلة البداية، المعبّر عنها في الصيغة، وهي عابرة بكونها لا تتجاوز حدود توزيع السلطة.[٩]

٣- راجع، جورج خضر، هذا العالم لا يكفي. ص١٠٢.
٤- جورج خضر، لبنان المرتجى. في: النهار(٢٠٠٦/١/٧).
٥- راجع، جورج خضر، الوطن الآتي. في: النهار(١٩٨٣/٨/٧).
٦- راجع، جورج خضر، الوفاق الوطني. في: النهار(١٩٨٨/٢/١٣).
٧- راجع، جورج خضر، البلد فصح ممكن. في: النهار(١٩٨٥/٤/١٤).
٨- راجع، جورج خضر، الغرابة في الوطن. في: النهار(١٩٨٥/١١/٣).
٩- راجع، جورج خضر، مقومات الوطن. في النهار(١٩٩٣/١/٣٢).

التمييز الذي يقرّه خضر بين «النظام والصيغة» يحمل في ذاته انتقاداً لمفهوم الميثاق ويتضمّن نيّة إيجاد إصلاح ما. هذا التمييز يقود خضر إلى مجموعة ملاحظات حول ممارسة السياسة المتحوّلة عن معنى الميثاق الحقيقي وعن تطبيقه الصحيح.

إذا ما نظرنا إلى الميثاق كزواج، نرى أنّه ليس شيئاً مغلقاً أو جامداً وإن كان اتّفاقاً للحياة فيبقى أنّه مهمّة تتمم وعليها أن تتمم دائماً من جديد. «(...) إن ميثاق ١٩٤٣ هو زواج عقلاني (...) لكن المهمّة هي في تخطّي «الأنا» إلى «النحن» (...) هذه المهمّة تثمّن بحياة بكاملها لأنّ البلدان هي كالزواج معرّضة دائماً لأزمة وحدة (...) المهم أن كل واحد منّا يمتزج بلبنان ليصل إلى الامتزاج بالآخرين (...) إذا ما تعارضنا في اللبننة كانتماء إلى لبنان وكتوزيع للوظائف والسلطة، نبقى موحّدين في الحياة (...) نحن معاً بفضل ولائنا. أصغر جزء في هذا الولاء يتعلّق بكلّ كيان موجود دستورياً وعليه أن يقوى (...) لأنّه القاسم المشترك لأحاسيس اللبنانيين المختلفة (...) الاستقلال هو في كل حال بدء والحرية هي الهدف والجوهر (...) الشوق هو للوحدة الوطنيّة من دون أن يكون فكرة مفروضة لكنّه يقوم بقبول الآخر أفراداً كان هذا الآخر أم طائفة أخرى (...) هذا ما يسمّونه الديمقراطيّة رضينا أم لا بأن تكون الديمقراطيّة مقبولة أم لا لبلدان العالم الثالث، كما يقول كيسنجر ورفاقه. لكنها مقبولة للبنان وحده الذي تأتي مباشرة بعد الكيان وثباته. وأؤمن أنّنا إذا لا نقبل بهذه المبادئ كأساس للبنان، لن يكون تحت أرجلنا سوى قعر الجحيم (...)».[10]

والميثاق كزواج يعبّر عن ذاته بالاعتراف «بالكيان» بعيداً عن كلّ تسوية. والكيان يفهمه خضر كشهادة بينما التسوية فهي شيء خارجي لا تؤدي إلى دمج حقيقي للطوائف في حياة مشتركة. رفضه للتسوية في شرح الميثاق لأنها لا تعبّر بنوع مُرض عن الغاية في نيّة اللبنانيين العميقة في خلق كيان مشترك. أكثر من ذلك، التسوية طريق لا تؤسس لدستور سياسي، كما هي الحال في لبنان.

بهذا يسترعي خضر انتباهنا إلى أشياء ثلاثة هامّة: تحرير ذاكرة اللبنانيين التاريخيّة من ميل خطر يجعل من أحداث الماضي مصيراً وتراثاً آتيين من بعيد، يحملان ذكريات لمختلف أشكال الظلم والإقطاع والانتداب. فالميثاق، كفعل إرادة

١٠- جورج خضر، الأرز والنخل. في: النهار(٣٠/١١/١٩٨٠).

مشتركة هو إذن في هذا السياق خيار لحريّة يتضمّنها رفض كلّ فكرة قدريّة. يبرّر خضر موقفه إذ يدلّ على أنّ الاستقلال كان يُنظر إليه دائماً كعطيّة من الانتداب لا كخلق لبناني أو كنيتجة إرادة مشتركة والتزام متبادل. تستمرّ هذه الحقيقة في تأثيرها على الحريّة والديمقراطيّة في لبنان بالرغم من أنّ هاتين الأخيرتين بقيتا مرّات نوعاً من سقف مُضاف.[11] ثم يبدو أنّه، لدى خضر، رابط حميم بين الديمقراطيّة والكيان اللبناني الذي أصبح واقعاً بالرغم من أنّ تنفيذ الميثاق يناقض هذا الرباط. يوضح خضر هذا المأزق عندما يدلّ على أنّ في هذا التنفيذ عاملاً يمنع الديمقراطيّة من ملء دورها وذلك لسببين: أولاً، إنّ هذا التطبيق كان أحد الأسباب الأولى لشقاء لبنان، عندما يكتب: «إذا ما تعارضنا في اللبننة من ناحية توزيع الوظائف والسلطة، نبقى موحدّين في الحياة»؛ ثمّ إنّ هذا التطبيق يقصر دور الميثاق على تسوية محضة وتحوّله إلى «تسوية وجود، عوض من أن يكون فلسفة وجود».[12] هذا الأمر يتطلّب إعادة توحيد لممارسة سياسيّة عليها أن تتخطّى كلّ فكرة تسوية إلى فكرة الشهادة.

فالتسوية هي محاولة لحياة ممكنة بينما الشهادة فهي موجّهة نحو الحقيقة.[13] بكلام آخر، إعادة توجيه الممارسة السياسيّة يجب أن تتمّ نحو الميثاق في حقيقته الأولى أي ككيان واحد ومتعدّد لكلّ اللبنانيين ونحو المهمّة التي يجسّدها كمشروع مفتوح على الديمقراطيّة. وإلاّ يصبح من الجائز قانونياً القول أنّ الميثاق الوطني لم يكن تعبيراً عن إرادة مشتركة، بل إرادة مفروضة من الخارج من قِبَل عوامل خارجية أو داخليّة ومرهوناً في إطار لعبة سياسيّة ضيقة. ينطلق خضر في هذا المعنى عندما يقول: إن الميثاق لم يكن «اتّفاقاً شعبياً»[14] وبقي في الممارسة السياسيّة شيئاً خارجياً عن الوجدان بقدر ما بقيت الدولة قضيّة عواطف.[15]

إن إعادة التوجيه تتطلّب اكتشاف معنى الميثاق اكتشافاً أجدّ وأعمق. «ما يجرح في الصميم، يكتب خضر، هو أن كثيرين من بيننا هم إزاء وطن مشروط: ينخرطون فيه

١١- راجع، جورج خضر، الحكم والناس. في النهار(٢٣/٥/١٩٩٢).
١٢- جورج خضر، هل للروم من سياسة. في: النهار(٢٢/١٢/١٩٩٢).
١٣- راجع، جورج خضر، شهادة ومساومات. في: النهار(٣٠/١٢/١٩٨٨).
١٤- راجع، جورج خضر السلام الملك. في: النهار(٥٢/٧/١٩٨٢).
١٥- راجع، جورج خضر، الأفران والبنزين. في: النهار(١/١١/١٩٨٧).

إذا انخرط هو فيهم بدوره (...) لكنّهم يقولون إنّنا بحاجة إلى ميثاق جديد يحدّد من جديد حقوقه. هذا ليس جزءاً من نيّتي أن أتساءل عن معنى الميثاق الجديد وأهميّته. كلّ بلد يقوم على اتّفاق وهذا البلد قبل غيره لأنّه وُلد كدولة وقد أخذناه على عاتقنا ككيان ونحن نبحث الآن كيف نجعل منه بلداً. وأنا لست متأكّداً إذا كان بإمكانه في المستقبل أن يصبح وحدة عضويّة مرتكزة على الاندماج، أي وحدة واحدة منها تنبثق كلّ المسائل الأخرى المتعلّقة بالمواطنين بمعنى أن يصبح كلّ شيء موحّداً في وحدة أساسيّة وليس في أنواع أخرى للتمثيل المعروفة كأوليّة التي بها يصبح البلد سجلاً محضاً لأجل مباهاتهم. لكنّ الانخراط يهدّد الخصوصيات المعروفة [في وضع لبنان ترجع إلى] المشاركة الروحيّة والتاريخيّة والثقافيّة [المختلفة] (...) هذا هو مصيرنا (...) أن نكون نوعاً من الوحدة التي لا علاقة بها بالانخراط إنما مكوّنة من وجودنا معاً (...) ومن التبادل (...) تبدو وحدتنا من كوننا لسنا متجانسين وأنّه ليس هناك أكثرية تستطيع أن تهيمن، إلاّ إذا أصبحنا في وضع تهيمن فيه أقلية مدّعية أنّها مركزيّة. وجودنا الأكيد، المباشر في الوجدان وبحسب الواقع (...) هو أنّنا طوائف مسيحيّة وإسلاميّة وما الدستور والحقّ الوضعيّ سوى سجلاّت لهذا الوضع (...) لقد قيل [بصدد لبنان] أنّ «سلبيّتين لا يكوّنان أمة واحدة». إنّما أظنّ أنّ جورج نقّاش كان يريد بهذا التأكيد الأمّة، لكنّه لم ينجح بوضعها في مكانها الحقيقي (...)».[16]

ما أشار إليه خضر في نصه، يتعلّق بالكيان الذي هو التعبير الواضح والجليّ والدقيق لوحدة لبنان وللإرادة اللبنانيّة المعبّر عنها في الميثاق. أما بالنسبة للتطبيق، فيعتبر أنّه كان سجيناً لفهم للميثاق يميّز طائفة عن أخرى أو يقتصر على قراءة للتاريخ فاعلوه هم الاتّفاق الدرزي-الماروني أي جبل لبنان، ومن ثمّ الاتّفاق الدرزي-الماروني-السنّي أي لقاء الجبل والملحقات أو الساحل.[17] وهكذا يقوم مشروع خضر على إيجاد مخرج لائق بتشديده على الديناميكيّة والانفتاح اللذين هما جزءان مكوّنان للميثاق على ذات المستوى والاتّفاق القائم بين اللبنانيين. هذا يعني أنّ اللبنانيين يبقون دائماً واعين أنّ الميثاق هو واجب ووعد وقيمة، أي قوّة روحيّة قبل

١٦- جورج خضر، الوطن الآتي.
١٧- راجع، جورج خضر، الحكم والناس.

أن يكون اقتسام سلطة أو امتيازات. الميثاق كوعد يعبّر عنه خضر في الديمقراطيّة التي هي الوسيلة الفاعلة لوضع الميثاق في منأى عن كلّ انحراف في تطبيقه العملي. أمّا الميثاق كقيمة فسوف يتحقّق في دولة المستقبل.

٢.٣.٢. الميثاق الوطني وعد بالديمقراطيّة

عندما يتكلّم خضر على الميثاق كوعد، يبدأ بالتشديد على العلاقة بين الوحدة والتعدّد حيث تصبح الديمقراطيّة، في نظره، الوسيلة لبلوغ الوحدة التي تتضمّن التعدّدية.

لكنّ السؤال الذي يُطرح هو أن نعرف إذا كان ميثاق ١٩٤٣ كفيل بأن يكون نقطة ارتكاز لهذا المشروع. خضر يعتبره هكذا، لأن اللبنانيين اتّفقوا أن يخلقوا كياناً؛ لكنّ هذا الكيان لم يكن سوى البدء أو الوعد بالديمقراطيّة. من هذا المنظور، المهمة الأساسيّة لدى خضر هو الوصول إلى الربط بين الديمقراطيّة والوعد: «لن تُعطى لبنان إلاّ بالوعد. عليك أن تجعله أنت حقيقة في زمن الناس».[18]

ربط خضر بين الديمقراطيّة والوعد يعني أن القرار اللبناني وقت الاستقلال هو في ذاته مشروع ديمقراطيّة. ودليله التاريخي على هذا الرابط، يعود إلى تلمسه بذور السعي نحو الديمقراطيّة لدى اللبنانيين يوم أعلنوا قرار التحرّر من النير التركي. يقول خضر مذكّراً: «نحن في لبنان اخترنا الديمقراطيّة بعد تطوّر ثقافي في حركة التحرير من العثمانيين وإثر رؤيتنا الحقيقيّة للتنوّع في تركيبتنا الاجتماعيّة وبعد اقتناعنا بأن الطوائف تستطيع أن تعيش معاً إن لم تتناحر. وتوصّلنا إلى تذوّق الحريّة في الصراعات التي تلاحقت منذ عهد الانتداب ومارسناها في زمن الاستقلال (...)».[19] وممارسة الاستقلال هذه وجدت التعبير الواضح لها فيما اتّفق اللبنانيون على تسميته «الميثاق الوطني» حيث التزموا في بناء المدينة. لكنّ كلّ ذلك لم يكن ممكناً، في نظره، لو لم يكن المتّفقون واعين المسيرة التي مشوها لأنّهم كانوا قبلاً قد حاربوا معاً ليحصلوا على الحريّة بهدف الوصول إلى مجتمع يخصّهم ومنبثق من خيارهم الذاتي. إذن الوعد بالحريّة والديمقراطيّة وجهان لعملة واحدة.[20]

١٨- جورج خضر، مسيرة من كل الينابيع. في: النهار(١٩٨٢/٩/٥).
١٩- جورج خضر، لبنان المقلق. في: النهار(١٩٩٥/١٠/٢٨).
٢٠- راجع، جورج خضر، أفكار وآراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك. ج.٢. جونية ٢٠٠٠. ص٦٣.

هاتان الفكرتان كانتا الأساس الذي قام عليه النظام السياسي في لبنان. وهما في النهاية ركيزتي بناء لبنان والضامنان للوحدة في التعدّد، كرابط بين اللبنانيين تجاه خيارهم تأسيس دولة تضمّ كلّ الطوائف. وهكذا يمكن اعتبار الديمقراطيّة في لبنان أنها ديمقراطيّة خاصة به تنفي كلّ نوع من أنواع الوحدة الآتية من فكرة سابقة قد تُفرض من الخارج.[٢١]

مع ذلك وعلى الرغم من تأييده للديمقراطيّة التي أرساها الميثاق في لبنان، لكنه ينتقد ما أصاب هذه الديمقراطيّة من انحراف في مجال الممارسة السياسيّة. ويستند في حُكمه على ممارسة اللبنانيين للديمقراطيّة المقرونة بتاريخ ثقيل من الظلم و محاولة الخارج فرض إرادته وصيغ حكم على اللبنانيين. لذلك، فهو يرى، أن الديمقراطيّة بقيت على الصعيد القانوني ولم تفعّل إمكانياتها العمليّة بشكل واضح لدى اللبنانيين في الحياة العامة.[٢٢] ويعود هذا، في نظر خضر، إلى أنّ الديمقراطيّة تناقض ذهنيّة قبليّة معتادة على التسوية وعلى توازن القوى. بهذا المعنى، يكتب خضر: «(...) استعرنا الديمقراطيّة من كتب الأجانب؛ لذلك كان عليها أن تجابه القبليّة والطائفيّة. عبثاً نحاول إيجاد شكل من الديمقراطيّة تناسبنا (...) هل حُكم علينا إلى الأبد بالتسويات وبالازدواجيّة بين الفكرة وتطبيقها؟ ألم يحن الوقت لأن نبني دولة مستثناة من كلّ إيمان بحضور طائفي ومن العيش الامتزاجي ومن الأخلاقيّة النسبيّة [التي تناسب مصالح الجماعات]».[٢٣]

النصّ هذا يذكّر أن إصلاح الممارسة السياسيّة للديمقراطيّة يقتضي تربيّة على الديمقراطيّة لا التعامل معها على أنها نظريّة في السلطة مهيّأة لمصلحة الموجودين على الساحة السياسيّة، ليكون هناك التزام صادق بخير المدينة، الذي هو أحد الشروط التمهيديّة والتي لا غنى عنها للديمقراطيّة، وبتوسيع مجال المشاركة السياسيّة لأكبر عدد ممكن من اللبنانيين القادرين على ذلك. هذا يناقض الاعتقاد القائل بأن السلطة محفوظة للإقطاعيين بدون احترام القوانين الديمقراطيّة ولا التمييز بين السلطات المختلفة.[٢٤] فالتربيّة على الديمقراطيّة

٢١- راجع، جورج خضر، الأرز والنخل.
٢٢- راجع، جورج خضر، المنقذ من الضلال. في: النهار(١٩٨٩/٧/٨).
٢٣- جورج خضر، إلى الرئيس الآتي. في: النهار (١٩٨٨/٨/٣).
٢٤- راجع، جورج خضر، نفسي حزينة. في: النهار (١٩٩٦/٩/٧).

تحاكي طموحات كل شعب يسعى إلى بناء دولة تتجاوز اللعبة الطائفيّة والجماعيّة.

كما ويحاول خضر إبداء الرأي في العناصر الأساسيّة للديمقراطيّة التي تساعد في إصلاح الممارسة السياسيّة. فهو يردّد دوماً أنّنا بحاجة إلى تثبيت الخلقيّة الديمقراطيّة على أساس السيادة التي تحرّر ممارسة السياسة من محاباة الأقارب ومن الطائفيّة[٢٥]. ويعلن صراحة أن: «هذه الديمقراطيّة التي نتدارسها كآلية للسلطة لا كفلسفة، لا شيء يماثلها كضمانة للروح الإنسانيّة (...) المهمّ هو أن نعرف من أين تأتي وأين تبدأ. المعروف هو أنّها تأتي من الحريّة، إنّما يبقى السؤال التالي: من أين تأتي حريّة الآخرين؟ (...) هذا مرتكز على رؤية للإنسان ولطبيعته ولمصيره التي ترى في الإنسان قيمة تفوق الدولة المؤسّسة على ممارسة الإنسان للحريّة (...) هذا الإنسان الذي تحترمه الديمقراطيّة من دون أن تُجده لأن الله هو الذي خلقه ورفعه إلى مستوى الشخص المرتبط بأشخاص آخرين. لذلك فالإنسان يصير بواسطة غيره ما يجب أن يكون، والعكس صحيح. آنذاك لا يعود فرداً منعزلاً أو مرتبطاً بأيّ ميل إلى الاستبداد (...) كذلك القول عن الجماعة فهي لا تبقى كياناً مؤسّساً على التسوية بل تهدف إلى إنهاء الميول الاستبداديّة (...) بينما يجب أن أصبر لكي أصل إلى التفاهم مع الغير وإلى مساهمة متبادلة انطلاقاً من لقاء مهما صغر. هذا يعني أن التعايش بين الناس يرتفع إلى خُلُقيّة عالية المستوى. فإن أردت أن تترجم هذه الفلسفة وهذه الخلقية في الحقل السياسي، تحصل على الديمقراطيّة».[٢٦]

عناصر الديمقراطيّة التي يطرحها خضر مبنية على خُلقية ديمقراطيّة لأن الديمقراطيّة فلسفة. وخوف الأخذ بها كاملة في لبنان يعود إلى أن الديمقراطيّة تطرح العلمنة في جانب منها ولذلك يرفضها قسم من اللبنانيين. وهذا ما يجعل خضر يطرح الديمقراطيّة محاولاً تطعيمها بنظرة إيمانيّة عندما يشدّد على أصل الإنسان الإلهي، معترفاً بها بأنها فلسفة تشهد للإنسانيّة. هذا معناه أنّ هذه الفلسفة تؤسس المعنى الإنساني للعمل السياسي بكونها تربّي الإنسان على احترام علاقته مع ذاته ومع حريّته وعلاقته بالآخر واحترام حريته.

٢٥- جورج خضر، لبنان المقلق.
٢٦- المرجع نفسه.

ففي نظرة الديمقراطيّة للإنسان، يظهر الآخر كشخص حرّ في علاقة تتجاوز الدولة التي هي، في النهاية، من صُنعه. وهذا ما يؤسس المسؤوليّة لديه. وهذا شرط لا غنى عنه في الديمقراطيّة وهو في الوقت عينه حدّ ومانع لكلّ أشكال السلطة التي تنزع عن الإنسان حقّه في الحريّة وفي المسؤوليّة نحو ذاته ونحو الآخر. هذا التحديد هو التأكيد الأول في فلسفة الديمقراطيّة، في نظر خضر: «الديمقراطيّة (...) تسمح بالشكّ بكل شيء ما عدا بالحريّة شرط أن تحترم الحريّة حياة الآخرين (...) لأنّه في الديمقراطيّة يساوي الإنسان أكثر من أفكاره وحياة المواطنين (...) هي أفضل من القتل لأجل أشياء ليست، في النهاية، سوى أسئلة».[٢٧]

فاستحالة اختصار الإنسان في أي شيء غريب عنه وهذا الانفتاح على الآخر في المسؤوليّة هما في أصل كلّ ديمقراطيّة مرتكزة على الحريّة الفرديّة والجماعيّة وعلى التعاضد ضدّ كلّ أنواع الاستبداد والعزلة. إذن الديمقراطيّة هي قبل كلّ شيء نظريّة حياة في المجتمع قبل أن تكون آلية للسلطة، لأن سمة هذه النظريّة الأولى هي أنّها في البدء ترى الإنسان كمصدر لكلّ آلية سلطة. فالانسان لا يُعتبر كفرد وحسب، بل أيضاً كجماعة مؤلّفة من أفراد أحرار، وهذا هو بعد التأليف بين الخاص والعام في الديمقراطيّة لخلق وحدة حياة ومصير: «في الديمقراطيّة، المكان الأول هو للحياة والحريّة لا لما يضاف إلى هذه العناصر كالإدارة في ذاتها».[٢٨]

أخيراً، وانطلاقاً من هذه المعطيات، نستطيع أن نستخلص خُلقيّة ديمقراطيّة مبنيّة على الاحترام والتعاون والتفاهم والتضامن. وفي الحياة السياسيّة والاجتماعيّة تُترجم هذه الخلقيّة بالوسائل التالية: أوّلاً العقل. الديمقراطيّة هي الإمكانيّة الوحيدة لاستعمال العقل بين الناس لأن الثقة بالعقل وحدها تستطيع أن تغيّر المجتمع.[٢٩] ثمّ العدالة، التي بدونها لا توجد ديمقراطيّة فعّالة.[٣٠] ثمّ التعاون والتفاهم لأن الديمقراطيّة هي المحاولة المستمرّة لحلّ التناقضات باللجوء إلى الحلول المشتركة والمقبولة من الجميع.[٣١] أخيراً، التبادل والمشاركة. تعمل الديمقراطيّة

٢٧- جورج خضر، الأرز والنخل.
٢٨- راجع، جورج خضر، ديمقراطيتنا والانتخابات. في: النهار (١٩٩٥/٥/١٥).
٢٩- راجع، جورج خضر، إثم الأب. في: النهار (١٩٨٢/١٠/١٧).
٣٠- راجع، جورج خضر، أفكار وآراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص١٩٨.
٣١- راجع، جورج خضر، لبنان الشعب ولبنان الدولة. في: النهار(١٩٨٢/١١/١٧).

بالحوار والمناقشة اللتين لا تقصيان أحداً بل تجابهان الأسئلة المناقش فيها، إمّا أسئلة التاريخ، إمّا أسئلة الحياة المعاشة للوصول أخيراً إلى الوحدة في الحاضر وإلى إيجاد الحلول معاً في التزام خاصّ لأجل خير المجتمع.[٣٢]

وهكذا، عندما تُحترم هذه الشروط المطلوبة، تصبح الديمقراطيّة نظريّة للسلطة كما تصبح قادرة على إصلاح الإنحراف في ممارسة السياسة في المجتمع. عندئذٍ يسهل ترك منطق القَبَليّة والتسوية اللذين ينتج عنهما النظام الطائفي. ويعتبر خضر أن الديمقراطيّة بصفتها فلسفة حياة في المجتمع هي وحدها قادرة على إلغاء الطائفيّة من البناء الإداري. لكن، دعوته إلى إلغاء الطائفيّة السياسيّة لا تهدف إلى إلغاء الطائفيّة، بل إلى مسار ديمقراطي نحو انهيار المبدأ الطائفي كمبدأ للسلطة المخفيّة وراء ديمقراطيّة كاذبة.[٣٣]

باختصار إن الديمقراطيّة في نظره هي رؤية للإنسان، ونظرية للحياة في المجتمع وتخطٍّ للطائفيّة. إن شئنا أن نعيد وضع هذه العناصر في هيكليّة المجتمع كما يقترحها خضر، نستطيع أن نقول أنّ مشروعه لا يتحقّق خارجاً عن رؤية للإنسان وللمجتمع. وهذه لا تنفصل عن روح الميثاق، الذي جاء يطلق وعداً تجاه الديمقراطية. لكن الديمقراطيّة تجد مكانها في ممارسة السياسة في لبنان متى اكتشفت القوّة الروحيّة المتضمّنة في الميثاق الوطني، المُعتبَر كقيمة إنسانيّة تنتظر تحقيقها في دولة الغد. هذا الأمر يتطلّب على الصعيد اللبناني رؤية انتروبولوجيّة جديدة للإنسان وللطوائف وخياراً واضحاً للعصرنة.

٢.٣.٣. الميثاق الوطني قوّة روحيّة في سبيل دولة الغد

السؤال الآن يتركّز على العبور من الميثاق إلى الدولة. يقترح خضر حلاً هو تبنّي الديمقراطيّة كفلسفة للإنسان وللحياة في المجتمع وليس كآلية للسلطة فقط. يُلخّص السؤال من جديد في إشكاليّة الوحدة والتعدّديّة أي الدولة والأنتروبولوجيا لأن مستقبل لبنان، في نظره، متعلّق بنجاح فلسفة الوحدة

٣٢- راجع، جورج خضر، الانصهار الوطني. في: النهار(١٩٩٥/٣/١١).
٣٣- راجع، جورج خضر، مع الطائفيّة وازاءها. في: النهار(١٩٩٥/٢/١٨).

والتعدّديّة كطريق فعّال نحو لبنان وطن الإنسان. ويقول في هذا الشأن أنه: «لم يوجد أبداً فلسفة وحدة وطنيّة أو تعدّديّة ولا رؤية لتشابكهما. تبنّي الواحد بدون الآخر هو تمزّق لمشروع لبنان كمدى للإنسان (...) والتشديد على الوحدة الوطنيّة من دون أي تقدير للتنوّع يحمل في ذاته خطر تقويض خصوصيّات الوطن. بكلام آخر، تبقى هذه الوحدة ضرباً من البلاغة السخيفة ومحواً لغنى التباين الضخم. من جهة ثانية، المبالغة في التشديد على التعدّديّة بانتظار وحدة تأتي من علُ ومن دون جهد (...) هو بحدّ ذاته اغتراب عن السلام وعن الهدف الإلهي في بناء الدول وحدودها. إن شئنا أن نكون صادقين، الوحدة والتعدّد هما العنصران اللذان يؤلّفان حركة واحدة. لكنّ الصدق يتطلّب القول أن كل جدليّة في هذا الخصوص تعني وطناً ذا خصوصيّات نهائيّة (...) يجب القول أن الوحدة والتعدّد متكافلان في الوطن اللبناني (...)».[٣٤]

المقصود إذن، في نظر خضر، هو إيجاد شكل حياة في المجتمع يرفع من قيمة الإنسان كمواطن من دون هدم علاقاته بينابيعه الخاصة. والوسيلة لبلوغ هذا الأمر تكون في تسيل الطائفيّة من دون إلغاء الطوائف، فتصان بذلك التعدّديّة في الوحدة. هذا المفهوم يفترض الابتعاد عن مسيرة مصطنعة أو عن بلاغة تنتهي بالوعود. ولا مجال لبلوغ هذه الغاية، إلا في ترك مدىً للقوّة الكامنة في كلّ طائفة لتكون الوحدة ناتجة عن التفاعل داخل هذه التعدّديّة مع أمل الوصول إلى خلق لبنان تبقى خصائصُه الثقافيّة والروحيّة مصانة.[٣٥]

في الواقع، عندما يَتكلم على «القوة الكامنة لدى الطوائف» فهو يعني ما يفهمه برغسون بكلمة «قوة روحيّة» في كتابه «مصدرا الأخلاق والدين» وبدعوة القدّيسين والأبطال الذين يحوّلون المجتمعات المنغلقة إلى مجتمعات منفتحة على البشرّية.[٣٦] فالروحي هنا هو ما يجب أن تكون عليه خلقيّة المدينة، لأن المدينة، في نظره، ترتكز على الروحي الذي هو العنصر الأول. لكنّ الخلقي والروحي، لديه، يجب ألاّ ننظر إليهما برؤية وضعيّة، فهما يصعدان من عمق التقاليد الدينيّة بإجماع إنساني. إنّهما

٣٤- جورج خضر، منطق السلام. في: النهار(٢٩/١١/١٩٩٠).
٣٥- راجع، جورج خضر، الوطن. في النهار(٢١/٩/١٩٩٦).
٣٦- راجع، جورج خضر، العائلية. في: النهار(٨/٥/٢٠٠٤).

«شكل من الإيمان» تنبعث منه القوانين والمؤسّسات.[٣٧] والطوائف اللبنانيّة تلعب دور المصدر لهذه القوّة الروحيّة التي تمهد للوحدة التي بدونها تبقى الدولة حلماً.[٣٨]

لكنّ هذا الطريق نحو الدولة يفترض، في نظر خضر، أولاً النقد والبحث عن الوسائل التي تقود إلى بناء وحدة تحترم الينابيع العميقة في جدليّة الوحدة والتعدّديّة.

هدف النقد، في نظر خضر، مجالات أربعة أساسيّة: الإنسان والتاريخ والدين والطائفيّة. بالاتّفاق مع فكرة سيادة الإنسان على الدولة، يتمَسّك بالكلام، قبل كلّ شيء، على الإنسان لا على المواطن، كعنصر مركزي للمجتمع. هنا يُمارس خضر أوّل نقد لأنّ المقصود هو فهم المجتمع والطوائف بالنسبة إلى الإنسان.

هذا النقد على جهتين يضع الإنسان في وسط مستقبل لبنان، فلا يترك المستقبل لمصير مجهول بل يعطى كوعد. هذا ما يريد أن يقوله بالعبارة التالية: «عندما يظهر الانسان يظهر أيضاً لبنان».[٣٩] وهذا يعني أن مستقبل لبنان سيكون بصعود الإنسان اللبناني. ولكن هذا يفترض رؤية جديدة للانسان في علاقته بالدولة والدين.

الرؤية الجديدة في موضوع الإنسان تجد مصدرها في الحريّة التي هي أساس كلّ انتربولوجيا وكلّ سياسة.[٤٠] هذا يعني أولاً أن علاقة الإنسان بالدين، باعتباره الطائفة هنا، يجب ألاّ تكون علاقة عبوديّة بل حريّة، فتكون ولادة الإنسان اللبناني الجديد نابعة من قوّة الدين الروحيّة التي تثبّت حرّيته.[٤١] وهذا سينعكس حكماً على علاقة الإنسان بالسياسة التي تصبح في ضوء الحريّة «علاقة بين وجوه». ويستعمل خضر كلمة «وجه» بمدلولها العربي الذي يعود اشتقاقاً إلى كلمة «مذهب»، التي تعني التوجّه إلى الله. بالمقابل تأخذ كلمة وجه في السياسة معنى التوجه «نحو الآخرين». هذا المعنى المزدوج لكلمة «وجه» يأصّل موقفه في نظرته إلى ولادة

٣٧- راجع، جورج خضر، أفكار وأراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص٢١٩-٢٢٠.
٣٨- راجع، جورج خضر، لبنان الشعب ولبنان الدولة.
٣٩- راجع، جورج خضر، رجاء في زمن الحرب، ص٢٣.
٤٠- المرجع السابق، ص٩٦.
٤١- راجع، جورج خضر، عبر الطوائف. في: النهار(٣٠/٤/١٩٨٨).

الإنسان اللبناني الجديد، باعتباره الحريّة الإنسانيّة والتماثل الثقافي في أي بلد لا ينفصلان عن توجه الناس الأحرار الواحد نحو الآخر.[٤٢] وهذا المعنى المزدوج لكلمة «وجه» يجب أن يؤسس لوضع دستور الدولة.

هكذا لن يكون من مستقبل للبنان بعيداً عن تبني فكرة الإنسان الحرّ[٤٣] العامل بالقوّة الروحيّة، والذي هو المعطى الأساسي لبزوغ الدولة.[٤٤] عندها يبطل اعتبار الإنسان أداة في يد الدولة ليرتفع إلى حقيقته أنه هو الذي يجد الدولة ويؤسسها.[٤٥] هكذا تصبح دولة المستقبل نتيجة عوامل روحيّة كونّت الإنسان الجديد. بهذا يفكّر خضر عندما يؤكّد «أن السياسة تصدر عن القلوب (...) التي وحدها تصنع التاريخ»،[٤٦] وهذا ما يحقّق الإنسان في هذا التوجه نحو الآخرين.[٤٧]

يضاف إلى هذا الانتقاد انتقاد ثانٍ موجّه إلى الطائفيّة. هنا أيضاً، يحاول خضر أن يميّز بين الدين كوسيلة لغايات سياسيّة محضة، وهذا معروف بالطائفيّة السياسيّة، والدين كمصدر وإرث للحياة الروحيّة وكهويّة خاصّة وطريقة حياة.

فهو يعتبر أن الطائفيّة السياسيّة هي «الطائفيّة المشؤومة التي تعيش في الذاكرة التاريخيّة بصورة سلبيّة (...) لو كانت الطائفيّة بناءً ثابتاً لكان هذا يعني عادةً انقياداً للزعماء من دون روح نقديّة. في هذه الحال، تصبح الحريّة (...) انسلاخاً عن الطائفة في سبيل أفق إنساني جديد (...)».[٤٨] نقد الطائفيّة هنا يتجه ضد استعمالها كوسيلة في الحقل السياسي بالخضوع للطبقات السياسيّة، التي تحوّل الطائفيّة عن جذورها الإلهيّة وتجعلها مخزن تاريخي سلبي ومناقضة للحريّة وللمشروع الإنساني للحياة في المدينة.

هكذا، إذن، يقوم الإصلاح الطائفي بإعادة الطائفية إلى أصلها الإلهي[٤٩] والانتماء

٤٢- راجع، جورج خضر، لبنان الأعجوبة الممكنة. في: النهار(١٤/١٠/١٩٨٤).
٤٣- راجع، جورج خضر، الوفاق الوطني. في: النهار(١٣/٢/١٩٨٨).
٤٤- راجع، جورج خضر، السلام الملك.
٤٥- راجع، جورج خضر، لبنان هل من أفق. في: النهار(٣١/١٢/١٩٩٤).
٤٦- راجع، جورج خضر، إلى شباب بلادي. في: النهار(١٤/١٢/١٩٩٦).
٤٧- راجع، جورج خضر، لبنان الأعجوبة الممكنة.
٤٨- جورج خضر، المهاجرون. في: النهار(٢٤/٩/١٩٩١).
٤٩- راجع، جورج خضر، أفكار وأراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص٦٨.

الطائفي إلى الانتماء إيماني.[٥٠] ويكون هذا الأمر برفع الانتماء السوسيولوجي المحض إلى الدين إلى مستوى ثقافي لأجل حياة اجتماعيّة مغايرة.[٥١] فهو يستنتج أن «الحياة السياسيّة أُفرغت من القوّة الروحيّة التي ليست جزءاً من السياسة، خصوصاً وأنّ السياسة في بلادنا تجد مصدرها في الدين؛ وما هو عندنا أيضاً في أزمة هو الدين الذي لا طريق له إلى الحياة العامة لأنّنا قطعناه عن كلّ ما هو روحي لنجعل منه تراتبيّة عالميّة عملانيّة؛ ما وضع السلوك اللبناني في حالة انفصام بين الحياة الداخليّة والحياة العامّة (...)».[٥٢] فالإصلاح المرجوّ يبدأ بإيجاد وسيلة لتمييز الفرد دون تهميش الطوائف لأن الهيكليّة اللبنانيّة لا تحتمل مطلقاً الفصل الجذري بين الإثنين. فالتحدّي هو إذن في هذه القضيّة: كيف نصل إلى أن تكون الينابيع الروحية مصدراً ثقافياً وطريقة عيش في المجتمع.[٥٣]

ويطال النقد الثالث الذاكرة التاريخيّة للطوائف وللوطن، كعائق يمنع اللبنانيين من أن يحقّقوا مجتمعاً حقيقياً.

مشكلة الذاكرة الطائفيّة تعود إلى أن كل طائفة سنّت قوانين لعلاقتها بالطوائف الأخرى على أساس اختبارات تاريخيّة طبعت العلاقات بين هذه الطوائف، بمعنى أن اللبنانيين يعيش واحدهم قرب الآخر وليس مع الآخر.[٥٤]

ازداد هذا الوضع خطورة عند ولادة لبنان الوطن، وبمناسبة تمييز تاريخ طائفة هي الطائفة المارونيّة. هذا ما حمل خضر على طرح السؤال التالي: «كيف نتهرّب علمياً وبوعي من التهميش الذي لحق بنا؟»[٥٥] وهو يقصد بذلك أن المشكلة الطائفيّة توازيها بالأهميّة مشكلة تاريخيّة في تأسيس لبنان. تعود هذه المشكلة، في نظره، إلى الطريقة التي يتعامل بها اللبنانيون مع تاريخهم وتاريخ البلاد. ويوضح أن هذا الواقع يعود إلى ولادة الدولة في زمن الاستقلال، من خلال ما يسمّونه «الأزليّة التاريخيّة» للبنان، أو وجوده السابق قبل دولة ١٩٤٣،

٥٠- راجع، جورج خضر، مسيرة من كل الينابيع.
٥١- راجع، جورج خضر، لبنان الأعجوبة الممكنة.
٥٢- جورج خضر، أزمتنا والصوم. في: النهار(١٤/٣/١٩٩٢).
٥٣- راجع، جورج خضر، لبنان الأعجوبة الممكنة.
٥٤- راجع، جورج خضر، الوفاق الوطني.
٥٥- راجع، جورج خضر، إثم الأب.

وهما ليسا سوى أسطورة وتصوّف ورومانسيّة وشعر وامتياز لتاريخ بعض الطوائف على حساب تاريخ طوائف أخرى.[٥٦] هذا المأزق بين تاريخ خاص وتاريخ مشترك يبقى السمة للثنائيّة بين الطوائف والدولة؛ إنّه وضع ليس سهلاً تخطّيه طالما أنّ الطوائف يهمّها فقط التشديد على تواريخها الخاصّة وتحاول أن تجعل من تواريخها الخاصّة تاريخاً عاماً لكلّ اللبنانيين. وإن حلاً ممكناً على صعيد الحكم السياسي العقلاني ليس بسهل التحقيق تاريخياً واجتماعياً. كما يرفض الحلّ الإيديولوجي بما في ذلك العلمنة وكلّ شكل من أشكال المواطنة الصرفة.[٥٧]

يتخلّى خضر عن الإيديولوجيّات القوميّة وعن العلمنة وينتقد في الوقت نفسه إلغاء الطائفيّة الذي هو إلغاء التواريخ الخاصّة، وذلك لأسباب عدّة: أولاً كان الميثاق بدء وحدة تنطلق من الطوائف ذاتها نحو الدولة المرجوّة؛[٥٨] ثمّ إنّ هذه الإيديولوجيات بما فيها العلمنة «تضع وشاحاً رمادياً على ديناميّة النقد الطائفي».[٥٩] ومن ثمّ تناقض وحدة لبنان المكوّنة من هذه التعدّديّة التي هي في الوقت ذاته وحدته[٦٠] التي تؤلّف الطوائف «كيان كيانه».[٦١] لذا فكلّ إصلاح يبدأ بالاعتراف بجوهر المجتمع اللبناني المرتكز على لقاء الطوائف.[٦٢]

مع ذلك فهناك سؤال مطروح: أيّ طريق هو الأفضل للخروج من هذا التعقيد نحو دولة المستقبل؟ يجد خضر أنّ المرور الواضح يكون بواسطة العلم كوظيفة نقديّة ووسيلة لتصحيح الخطأ. لكنّه لا يقول أيّ نوع من العلوم هو الأفضل. مع ذلك فمن الواضح أنّ فكرته تبقى بالحري وصفيّة وعملانيّة ولا تصل إلى درجة التحليل التي توضحها المعطيات المختلفة لهذا التعقيد.

بالنسبة إلى التاريخ، إنّه ينصح بتبنّي الوضعيّة العمليّة، بعيداً عن الرومانسيّة

٥٦- راجع، جورج خضر، هذا الزمن لا يكفي، ص٩٠.
٥٧- راجع، جورج خضر، هويّات تتكون. في: النهار(١٩٨٩/٣/١١).
٥٨- راجع، جورج خضر، الأرز والنخل.
٥٩- جورج خضر، أفكار وأراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص١٨٤-١٨٥.
٦٠- راجع، جورج خضر، الوطن الآتي.
٦١- راجع، جورج خضر، خصوصيّة لبنان. في: النهار(١٩٨٩/٢/١٨).
٦٢- راجع، جورج خضر، الجنوب في طريق التحرير. في: النهار(١٩٨٥/١٢/٢٠).

والإيديولوجيا والأسطورة، للوصول إلى الهويّة التي تحترم ما يتعلّق بباقي الطوائف[٦٣] بدون التخلّي عن مشروع ثقافة مشتركة.[٦٤]

هذه المهمّة هي مهمّة الدولة المسؤولة الوحيدة عن فرض وحدتها بدون إلغاء الإرث الخاصّ بالطوائف مع تشجيع ولادة وتطوير إرث مشترك.[٦٥] وحدها الدولة قادرة على الالتزام بهذه المسيرة وأن تقودها إلى خواتمها وذلك لأن الدولة بحسب نظرية عصر الأنوار (Aufklärung) هي مجال العقل.[٦٦] فالدولة هي السلطة الوحيدة لتوحيد المواطنين في مجتمع يجد فيه كلّ واحد ذاته.[٦٧] بكلام آخر، الدولة هي المجال الأساسي حيث يتجنّد العقل الذي هو الفكرة المنظّمة للمجتمع[٦٨] والتي وحدها تستطيع مجابهة القضايا الحاسمة في البلاد.[٦٩] ثمّ إنّ العقل يتخطّى الدين إذ يحفظه في حدوده الخاصّة به في مشروع اجتماعي-سياسي وثقافي.[٧٠] وهكذا فالسياسة، التي تتّخذ من الواقع التاريخي الاجتماعي حقل عملها، مدعوّة لترتيبه، شرط أن تتحوّل إلى قواعد سلوك.[٧١] فطريق العقل قادرة على التوفيق بين الحداثة والحريّة التي يجب أن تحترمها دولة الغد، التي تظهر كفاية وتحقيق مصيري للوطن.[٧٢] بلوغ هذا المستوى يجعل من المدينة مكان تفاعل[٧٣] لا مجالاً محدوداً لنشاط أجهزة السلطة.[٧٤]

تذكّر هذه النتيجة، عند خضر، بثلاث حقائق أساسيّة: أولاً، لا تبقى الدولة خاضعة للتسويات والزعامات؛[٧٥] ليهيمن فيها العقل وتضمنها الحريّة ويبطل فيها كل ظنّ يسود في أوساط اللبنانيين بأن هناك مصير سياسي لا يمكن التخلص

٦٣- راجع، جورج خضر، مسيرة من كل الينابيع.
٦٤- راجع، جورج خضر، إلى الرئيس الآتي. في: النهار(١٩٨٨/٨/١٣).
٦٥- راجع، جورج خضر، رعاية الله ورعاية الدولة. في: النهار(٢٠٠٦/١/١٤).
٦٦- راجع، جورج خضر، مدينة الله. في: النهار(٢٠٠٥/٦/٤).
٦٧- راجع، جورج خضر، الفرج الآتي. في: النهار(١٩٨٨/١٢/١).
٦٨- راجع، جورج خضر، هويات تتكون.
٦٩- راجع، جورج خضر، الأزمنة تفتقد. في: النهار(١٩٨٦/١٢/٢٦).
٧٠- راجع، جورج خضر، هويات تتكون.
٧١- راجع، جورج خضر، لبنان غائباً وآتياً. في: النهار(١٩٨٨/٩/١٧).
٧٢- راجع، جورج خضر، امتحان الرجاء. في: النهار(١٩٨٧/١٠/١٨).
٧٣- راجع، جورج خضر، طرابلس في المحنة الكبرى. في: النهار(١٩٨٥/١٢/١٣).
٧٤- راجع، جورج خضر، أزمتنا والصوم.
٧٥- جورج خضر، الطلاق لبناني. في: النهار(١٩٩٦/٥/٥٢).

منه.[٧٦] وهكذا سوف يعود اللبنانيون ويكتشفون أنّ السلطة تجد أصلها في سلطة العقل والحريّة.[٧٧]

هذه الرؤية تحمل خضر من جديد على بحث قضية الدولة في علاقتها بجدليّة الوحدة والتعدّد.

الإمكانيّة الأولى لحل هذه الجدليّة تكون في إعداد الحياة العامة لحياة مشتركة. إذا كانت الدولة، بحسب هذه المبادئ المقترحة هنا، هي الفسحة للتفاعل والتعاون حيث لا تقتصر الحياة على الجيرة في المكان، بل تصبح تعايشاً لأناس يجلسون معاً إلى طاولة حول ما هو مشترك،[٧٨] فللدولة إذن دور إدماجي دون أن تقع في الغفليّة. فهي في النهاية تدعو إلى الحياة معاً في حوار معاً.[٧٩]

إمكانية ثانية تسهّل مهمّة الأولى هي تخطّي الطائفيّة. ذكرنا سالفاً أنّ خضر لا يقبل مطلقاً بإلغاء دور الطوائف التي هي، في نظره، «كيان الكيان»، وفي الوقت عينه يرفض العلمنة. لكنّه يدعو إلى الحياة المدنيّة وليس فقط إلى السلطة المدنيّة. يشرح هذا كما يلي: «الحياة المدنيّة (...) هي كلّ ما هو علنيّ وأعيشه بالاشتراك معك. مشترك يعني بدون أيّة ملكيّة طائفيّة بمعنى العمل السياسي. إن ديني وخلقيّتي وتقليدي الروحي هي فاعلة في ومنها أنا آتٍ لأخدم الوطن معكم بدون امتياز لأيٍّ كان؛ لكنّ هذا يتمّ بالضمانة المتبادلة والتكامل المشترك. هذا ما يجعل من التعايش شيئاً من الحياة المدنيّة (...) كلّ ما هو مشترك، بعيداً عن العقيدة الدينيّة وعن كتب الطقوس، نصنعه معاً وإلاّ فلا».[٨٠] ولهذه الحياة المدنيّة وظيفتان متلازمتان هي: أوّلاً، تخطّي الطائفيّة، لأنّ النقطة الأساسيّة موجودة في الأمور المنسوبة إلى المجتمع والتي تتطلّب تعاون الجميع. هذا ما يسمّيه خضر الإحساس التاريخي الاجتماعي[٨١] الذي هو العامل الأساسي لتحوّل الفكر الطائفي؛[٨٢] ثانياً، الحياة

٧٦- راجع، جورج خضر، الحكم والناس.

٧٧- راجع، جورج خضر، الأفران والبنزين.

٧٨- راجع، جورج خضر، الضيافة اللبنانية. في: النهار(١٩٨٩/٣/٤).

٧٩- راجع، جورج خضر، الانصهار الوطني.

٨٠- جورج خضر، أشياء تخصنا. في: النهار(٢٠٠٥/١١/٣).

٨١- جورج خضر، أفكار وأراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص١٧٠.

٨٢- راجع، جورج خضر، نحو حياة مسيحية جديدة. في: النهار(١٩٩٥/١٢/٢١).

المدنيّة تضمن الإنصاف بين الطوائف على مستوى التمثيل لأنها تصبح ثقافةً للتضامن تتخطّى كلّ شكل من أشكال التقوقع وامتلاك السلطة. هنا قد نفهم السبب الذي لأجله يعرض خضر قضيّة التمثيل الطائفي كعنصر من عناصر الحياة المدنيّة. ومن هذا المنظور نراه ينزع إلى إعطاء الطائفة وضعاً قانونياً لا يتناقض، في نظره، ومبدأ الدولة.[٨٣] وبالوضع القانوني يفهم خضر نوعاً من السلطة تعطي المرجعيات الطائفيّة حق تسمية ممثليها في مراكز القرار في الدولة (برلمان، وزارات...) لأن الخبرة التاريخيّة تُظهر أنّ من سمّوا ممثّلين للطوائف كانوا ممثّلين للمناطق حيث لم يكن أيّ دور للسلطات الدينيّة في اختيارهم.[٨٤]

ينتج من كل ذلك أنّ دولة الغد هي الدولة المنبثقة من إرادة المجتمع الصادقة والشفّافة.[٨٥] فتصبح الدولة إذن تعبيراً عن هذه الحياة المشتركة بين مكوّنات هذا المجتمع.[٨٦] للدولة إذن دور موحِّد[٨٧] وهذه الوحدة تتطوّر، في الوقت نفسه كخلق مستمر وكنتيجة للتطور الناتج عن الفاعليّة الروحيّة والعقليّة في المسيرة التاريخيّة للبلاد.[٨٨] فالدولة إذاً هي مجال ظهور الثقافة والروح.[٨٩] لكنّ هذا يفترض، قبل كلّ شيء، أنّ الشعب أصبح شعباً ماورائياً بمعنى التنبه لكلّ أنواع المظاهر الروحيّة.[٩٠] وهكذا يستنتج أنّ الطوائف عادت إلى أصلها الإلهي وأنها أخذت وجهاً ثقافياً، لأن الثقافة هي، في نظر خضر، مرجّعاً لما قاله مونيه (Mounier)، «جواب ميتافيزيقي على دعوة ميتافيزيقيّة». فالطائفيّة بتحولها إلى ثقافة، هي بذات الفعل، قوّة روحيّة ويقظة مشتركة للشخص وللأمّة وللدولة.[٩١] وهكذا في مجال الثقافة تفسح الدولة المجال للتطوّر.

بالوصول إلى هذا المستوى في مفهوم الدولة، أصبح من الممكن القول أن الدولة، في

٨٣- راجع، جورج خضر، أفكار وأراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص١٨١.

٨٤- المرجع السابق، ص١٨٩.

٨٥- راجع، جورج خضر، الهاتف والدولة. في: النهار(١٩٩٤/٨/١٣).

٨٦- راجع، جورج خضر، المنقذ من الضلال.

٨٧- راجع، جورج خضر، الوطن الآتي.

٨٨- راجع، جورج خضر، امتحان الرجاء.

٨٩- راجع، جورج خضر، الوفاق الوطني.

٩٠- راجع، جورج خضر، من الوطن إلى الحريّة. في: النهار(١٩٨٩/٧/٩٢).

٩١- راجع، جورج خضر، الخبز وغفلة الحكام. في: النهار(١٩٨٧/١١/٨).

نظر خضر، هي الأفق المشترك لكلّ اللبنانيين كنتيجة لتطوّر ضروري للنظام السياسي بعد القرار التاريخي الذي أخذه اللبنانيون والملخّص في الميثاق الوطني سنة ١٩٤٣. في هذا الميثاق يتردّد القول أن الدولة والدين مدعوّان إلى عدم جهل المكان الوحيد للشخص البشري ولحرّيته. هذه المهمّة هي شيء يجب على اللبنانيين أن يملؤوه في تعاون مشترك. هكذا يبدو الميثاق المؤسِّس للكيان وليد الإرادة المشتركة، وعداً بالديمقراطيّة وقوّةً روحيّةً في سبيل دولة الغد: «(...) إنّنا مقتنعون بأنّ كلّ الطوائف اللبنانيّة لا تقبل أيّ بديل عن بلادها وأنّ الطوائف لا تعمل بعد اليوم لامتيازاتها وأنّها تؤمن أو أجبروها على الإيمان بوحدة اللبنانيين في مساواة كاملة. أصبح بناء هذا البلد إذن ممكناً بعد عدّة مصائب بيّنت لنا ضرورة عدم التخلّي عن الذات لأحد بل نبقى منفتحين بعضنا على بعض».[92]

٩٢- جورج خضر، الأرثوذكسيّون في لبنان. في: النهار(٢٠٠٦/٣/١٨).

■ ٤.٢. الميثاق الوطني لدى منح الصلح فعل تاريخي، فكرة تأسيسيّة ومنظّمة وخالِقة «حالة ميثاقيّة»

ندرج في هذا القسم، وبطريقة استثنائيّة، عما في الأقسام الأخرى، دراسة عن منح الصلح، في نظرته للميثاق، والسبب يعود إلى أنّه شاهد على مرحلة الاستقلال وكان قريباً من رياض الصلح. فهو الأقرب إلى الأحداث التاريخيّة وإلى معنى الأحداث التي أصبحت تقليداً في عائلة الصلح. يكتب منح الصلح عن هذه المرحلة في مقال له تحت عنوان «الحس الشعبي والوطنيّة»: "لا ينسى صاحب هذه السطور من هدايا ذاكرة الصبي البعيدة تلك اللقطة التاريخيّة الموحية. رياض الصلح المكلّف للمرة الأولى تأليف حكومته الاستقلاليّة، يتمشى ذهاباً وإياباً في منزله بعاليه في الجبل اللبناني، وأمامه ابن عمه تقي الدين ممسكاً بقلم، وإلى جانبه نصري معلوف، ورياض يملي عليهما عبارات يحرص على نزولها بصياغته: «ان لبنان لا يريد أن يكون للاستعمار مقراً وإخوانه العرب لا يريدونه للاستعمار إليهم ممراً، فهو وهم يريدونه مستقلاً عزيزاً سيداً حراً»".[1]

ذاكرة هذا الولد سجّلت الحدث ومعنى كلام رياض الصلح وأصّلت في وجدانه أنّ الأحداث ومعاني الأشياء بإمكانها التحوّل إلى حالة تستمرّ في التاريخ فتأخذ شكلاً من التقليد. لا شكّ أنّ هذا أتى من تشديد رياض الصلح على الكلمات التي اختارها والتي تقول إنّ الميثاق المعقود مع بشارة الخوري لم يكن شيئاً عابراً في التاريخ أو معدّاً لتنظيم قضيّة مؤقّتة. فالميثاق هو أوّلاً قرار أوضحته نبرة صوت إيجابية متضمّنة في البيان الوزاري لرياض الصلح وبحدث الاستقلال التاريخي سنة ١٩٤٣. ثمّ بسبب أنّ الميثاق كان آخذاً معنى حاسماً نتيجته جمعُ اللبنانيين حول لبنان؛ ثمّ إعدادهم لطور التزامهم في دستور الدولة.

في الواقع، ما قاله الصلح في نصه هو العنصر الأساسي في رؤيته للميثاق. وهذا ما يكرّره في كتابته عن الميثاق أو عن لبنان بشكل عام. وفي نصّ آخر من نصوصه يبرز بطريقة مختلفة أهميّة الحدث التاريخي للاستقلال والمعنى الذي يعطيه للميثاق: «إن استنطاق التجربة اللبنانيّة الوطنيّة يبيّن كم أن النجاح الذي حققه العقل

١- منح الصلح، الحس الشعبي والوطنيّة. في: الرياض (٢٠٠٤/٩/٢٠).

الميثاقي اللبناني (...) كان تاريخياً، لا في حياة لبنان فقط، بل في حياة المنطقة أيضاً. كان الميثاق الوطني عام ١٩٤٣عملياً ونظرياً هو الروح والعقل السياسي المتوازن والمنتصر على الانتداب والذي فرض نفسه دستوراً غير مكتوب للبنان والذي شكّل انتصار تشرين ١٩٤٣ إنجازه الأساسي والعيش المشترك في لبنان ثمرته الغالية والذي به تسلح ويتسلح به حتى اليوم المساندون للبنان دولة مستقلة عربيّة مفتوحة على التطور جزءا لا يتجزأ من الكيان العربي الكبير. قام الميثاق على عهدين، عهد لبنان على نفسه ألا يكون للاستعمار مقراً، وعهد على نفسه تجاه الدول العربيّة بأن لا يكون للاستعمار إليها ممراً، بل هو يريد نفسه ويريدونه هم وطناً عزيزاً مستقلاً سيداً حراً عربي الوجه كما جاء في بيان رياض الصلح الاستقلالي عام ١٩٤٣، يستسيغ الخيّر النافع من حضارة الغرب. هذا هو وعد الميثاق الأول: الاستقلال، العروبة، الانفتاح على ايجابيات الحضارة الغربيّة. لم يخض هذا الميثاق في موضوع الحصص للطوائف [وهذا هو العهد الثاني] بأكثر من ترك الوقائع والضروريات توزع المناصب (...) معلناً بصراحة أمله بمجيء ساعة يمكن فيها إلغاء الطائفيّة فتكون ساعة سعد تاريخيّة وإلا فبقاؤها إلى الأبد وصمة عار على جبين الوطن (...) يمكن القول أنه عُني بالروح التي ستسير عليها دولة الاستقلال من دون خوض في المعادلة الطائفيّة بشكل مباشر.»[٢]

دلالة أولى يجب التوقف عندها في نصّ منح الصلح عندما يشدّد على «التوازن المحترم بين النظريّة والتطبيق لوصف الميثاق بطريقة ملائمة». فالصلح يرفع الميثاق إلى درجة «الاختبار للروح وللعقل الميثاقيين الظاهرين في الدستور الغير مكتوب». وهناك دلالة ثانية تكمّل الأولى هي اعتبار الاستقلال سنة ١٩٤٣ عملاً تأسيسياً، لأنه الفكرة المؤسِّسة وعلة وجود الدستور غير المكتوب.

وهذا كلّه يفسر الحقيقة التالية وهي أنّ الميثاق أطلق الروح والعقل بدءاً من المطالبة بالاستقلال عن الخارج أي عن الغرب وعن البلدان العربيّة الأخرى، بالرغم من اعترافه بأنّه أحد هذه البلدان. وهكذا يبقى الميثاق الاختبار الأساسي كنقطة وصول وكنقطة انطلاق نحو مستقبل مشترك. بهذا الاعتراف لم يعد الميثاق ملكيّة لبنانيّة محضة، إذ تحوّل إلى ضرورة على البلدان الأخرى أن تحترمها. إذن الميثاق،

٢- منح الصلح، التنوّع اللبناني والعرب. في: الرياض (٢٠٠٢/١١/١٦).

في نظره، أنموذجاً يقدّم ذاته كحدث تاريخي، لأنه أصبح فكرة مؤسِّسة ارتفعت إلى مستوى «حالة ميثاقيّة».

٢.٤.١.١. الميثاق الوطني فعل تاريخي

عندما يتكلّم الصلح على الميثاق كفعل تاريخي، يعني بذلك أنّ الميثاق وُجد في حقبة تاريخيّة معيّنة حيث عرف اللبنانيّون أن يفرضوا إرادتهم لكي يكون لهم وطن. آنذاك «فعل تاريخي» هو الترجمة المنظورة لما كان عليه سابقاً في مسار تكوينه في إرادة اللبنانيّين.

يوضح الصلح النقطة الأولى برسمه شكلاً للبلد تكوّن منذ الوفد الممثّل لبنان، برئاسة البطريرك الياس الحويك، للمطالبة بحقّ لبنان في الاستقلال في مؤتمر الصلح في باريس.[٣] ثمّ تأثير حركة الميثاق في مصر التي رفعت شعار «يحيا الصليب ويحيا الهلال»، ما شجّع خاصّة المسلمين اللبنانيّين لاتّباع طريق الاستقلال هذه مع مواطنيهم المسيحيّين حيث قسم منهم في مصر شارك بطريقة فعّالة في حركة الاستقلال في هذه الحقبة.[٤]

واللبنانيون استعانوا بهذا الحماس اللبناني والعربي والعالمي يضاف إليه، خاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية، التعلق بالأفكار الاستقلالية وظهور الأحلام الوطنيّة والإنسانيّة التي ظهرت في تلك الحقبة.[٥]

لكن وبالرغم من هذا الجو على مستوى العالم، أُجبر اللبنانيون على الصراع للوصول إلى استقلالهم. المطالبة اللبنانيّة بحدّ ذاتها نُظر إليها كشيء مثالي كيلا نقول خيالي، بسبب أنّ اللبنانيين عملياً أُجبروا على عبور عائقين كبيرين: أولاً، كان عليهم أن يبرهنوا للأمم أحقية قرار كهذا حتّى بعدئذٍ يفرضوه كما هو لأنّ «جمعيّة الأمم» كان لديها مشاريع أخرى للمنطقة. يكتب الصلح: «إن عدداً من الباحثين في مرحلة عصبة الأمم ما بعد الحرب العالميّة الأولى فوجئ بالاعتراضات التي

٣- راجع، منح الصلح، لبنان القضيّة والاستقلال. في: الرياض(٢٠٠٥/١١/٥).
٤- مقابلة خاصة أجريت معه بتاريخ ٢٠٠٦/١٠/٤.
٥- راجع، منح الصلح، ستون لبنان. في: الرياض(٢٠٠٣/١٢/٢).

صادفتها فكرة إنشاء الدولة اللبنانيّة بجغرافيتها الحاليّة حتى بين من كانوا يوصفون بأنهم متعاطفون مع لبنان. فقد كان هؤلاء يعارضون بقوة فكرة أي دولة تكون مختلطة المذاهب والأديان وطرائق العيش. إذ كانت تطغى في معظم المباحثات السلبية ضد أي طلب من لبنانيين بأن يكون على هذه البقعة من شرق المتوسط دولة تكون مشتركة بين من لا يجمعهم دين واحد. بل إن جميع الشخصيات اللبنانيّة التي ذهبت في تلك الفترة إلى جنيف ولوزان بقصد الدعوة لفكرة لبنان، ومنها مطارنة ورجال دين ذوو استعداد لتصديق الساسة الأوروبيين في حسن نياتهم وودية مواقفهم، عادوا بانطباع واضح بلا شعبيّة أي مشروع بدولة متعددة الألوان والتكوين. عاد الكثير من هؤلاء الذين ذهبوا في ذلك الوقت وفي ذهنهم وجود أوروبي غربي متعاطف مع لبنان الجامع الذي يحلمون به، بقناعة راسخة أن لبنان الذي يريدون والذي هو مؤلف من أديان وبيئات متعددة، مخيف بل بغيض لمعظم طابخي المشاريع الدوليّة والكيانيّة في تلك الفترة. كان هؤلاء يفاجئون اللبنانيين بالسخريّة من هذا الكيان الجامع الذي يريدونه لطوائفهم ويعتبرونه لا واقعياً وغير قابل للحياة ومضراً للمطالبين به، ولولا إصرار اللبنانيين على ما يريدون، وبخاصة رجال الدين المسيحيين منهم، لما جرى التسليم من الدول، بما فيها فرنسا، بإيجاد كيان أو وطن اسمه لبنان بجغرافيته الحالية. كانت الفكرة الأكثر قرباً لعقول هؤلاء الأوروبيين أن تقوم دولة مارونيّة بحتة وأخرى سُنيّة بحتة وثالثة شيعيّة بحتة. وظلوا خلال كل المحادثات عند هذا الرأي. وعندما رفض اللبنانيون جميعهم هذا النوع من الخريطة المذهبيّة، سلّموا للبنان بما يطلب من دولة جامعة تشمل عدداً من الطوائف. ولكنهم عوّضوا عن ذلك بنقل فكرة الدولة المتعددة الطوائف والمذاهب إلى سوريا فأنشأوا خريطة لسوريا الحالية متعددة الكيانات وجعلوا للسُنّة دولتين هما دمشق وحلب، وللدروز دولة عاصمتها السويداء، ولبلاد العلويين دولة عاصمتها اللاذقية، وللمسيحيين دولة في القامشلي، ودعموا تلك الخريطة التعدديّة بأنماط من الأشكال الإداريّة المفصلة تفصيلاً على كل لون خاص من الكرديّة إلى الأرمنيّة إلى الأشوريّة إلى التركيّة إلى البدويّة إلى آخره.»[6] ثم كان اللبنانيون أيضاً مجبَرين على الدفاع عن ضرورة دولة مماثلة في العالم العربي. يبرهن الصلح عن هذه

٦- منح الصلح، لبنان وعيد الاستقلال ٥٩. في: الرياض (٢٠٠٢/١٠/٣١).

الضرورة التي بها أقنعوا العرب بمادتّين: أولاً: نجحوا في تقدمة البراهين على فكرة الميثاق سنة ١٩٤٣ بتمسّكهم الثابت بالديمقراطيّة وتبيان أنّ قرار اللبنانيين عوضاً من أن يكون محض محاولة لإيجاد اتّفاق بين المسيحيين والمسلمين، هو في الحقيقة الجواب المناسب للمنطقة العربيّة بتحقيق دولة مستقلّة ديمقراطيّة تضمّ عدداً من الطوائف والثقافات قادرة على أن تعيش وفقاً للحداثة.[7] ثانياً: ميثاق ١٩٤٣ كان البرهان الثاني الذي قدّمه اللبنانيون ليقنعوا المنطقة العربيّة بما يلي: في البلدان العربية كلّ المشاريع التي لم تعترف بالتعدّديّة كانت معدّة للفشل.[8] دلّ هذا البرهان على قانونيّته عندما رأى العرب في الميثاق اللبناني مع القضيّة الفلسطينيّة علامات العدالة للخيار العربي ضدّ التعصّب الصهيوني وسياسته. كتب الصلح: «كم استفاد الزعماء العرب والأمة العربيّة من ظهورها (الدولة اللبنانيّة) كحاضنة للتنوع والتعدد اللبناني وكحريصة على نجاح العلاقات الإسلاميّة - المسيحيّة داخل لبنان (...) فالملك عبد العزيز في الجزيرة ومصطفى النحاس باشا في مصر وشكري القوتلي في سوريا والحكم الهاشمي في العراق وغيرهم من الزعماء العرب فهموا بذهنهم الثاقب أن المشهد الإسلامي المسيحي في لبنان من شأنه أن يقوّي المنطقة إزاء متهميها بالتعصب، خاصة في وجه المخططات الصهيونيّة لإعطائها صورة غير صورتها الحقيقيّة ولجعل فتيل الخلاف على الأرض اللبنانيّة حجة أثيمة في يد المشروع الصهيوني (...)».[9]

لكن كيف نجح اللبنانيون في فرض هذا القرار؟ هذه هي فكرة الميثاق كفعل تاريخي، الذي جاء نتيجة تطوّر اجتماعي للعلاقات بين اللبنانيّين وقاد إلى هذا القرار التاريخي،[10] وكقناعة أنّ القيمة الأساسيّة للهويّة اللبنانيّة تُختصر في ميثاق ١٩٤٣ بخلق دولة قادرة على جمع التعدّديّة الدينيّة والطائفيّة والثقافيّة والتي تتّكل على الديمقراطيّة كوسيلة فعّالة لدمج هذه التعدّديّة.[11]

٧- راجع، منح الصلح، الكيان السياسي والاستقلال. في: الرياض (٢٠٠٦/٥/٢).

٨- راجع، منح الصلح، عروبة البطريرك صفير. في: النهار (٢٠٠٦/٤/٣٢).

٩- منح الصلح، التنوع اللبناني والعرب.

١٠- راجع، منح الصلح، لبنان التعايش ولبنان التسامح. في: الرياض(٢٠٠٥/٥/٣٠).

١١- راجع، منح الصلح عروبة البطريرك صفير.

وهكذا نستطيع القول أنّ الميثاق هو قرار عقلاني[12] وتاريخي[13] وليس فقط محض انعكاس ارتباط عاطفي. يمكن القول أنّه كان «نتاجاً لبنانياً» لأنّ «لبنان كان موجوداً قبلاً. لم يُخلق بل كُيِّف بالذكاء اللبناني، ولم يكن للغرباء خيار آخر سوى قبول هذا النتاج».[14] إذن يجب اعتبار الميثاق كفعل مؤسِّس في مرحلة تاريخيّة حاسمة للبنان. ويلخّص الصلح هذا الفعل بأنه: «مرحلة حاسمة في تاريخ لبنان حيث وجد الميثاق تعبيره الحرفي والروحي ظاهراً في الصراع السياسي والوزاري والشعبي في لبنان سنة ١٩٤٣، بينما كلّ المراحل اللاحقة لم تكن سوى إنجازات (...)».[15]

والمهمّ أيضاً في الحديث عن الإرادة اللبنانيّة إظهار النضوج السياسي والتاريخي الذي قام على إقصاء كلّ مشروع سياسي قائم على التمييز الطائفي أو الديني. فاللبنانيون تمسّكوا بالبحث عن قاسم مشترك فيما بينهم يؤلّف وحدة ضدّ كلّ ولاء آخر.[16] فكان أن ساعد هذا القرار على حماية استقلال لبنان وأصبح السلاح الفعّال للدفاع عن وجوده في المنطقة، إذ منذ البدء نجح اللبنانيون في تبريره عندما برهنوا عن قدرة الميثاق على فهم التعدّديّة.[17]

وفعلاً، لقد توصّل اللبنانيون إلى قناعتين أساسيّتين أسسوا عليها مشروعهم لبناء الدولة على ميثاق ١٩٤٣: الأولى تأخذ في الحسبان التعدّديّة الطائفيّة والدينيّة «كثورة ثقافيّة» لا تناقض أبداً ولادة كيان سياسي. فقد انتهوا إلى صيغة مقبولة لا تقصي الطوائف بل تدمجها في مشروع مشترك. هذا البرهان اللبناني، في نظر الصلح، كان آنذاك مفاجأة كبرى للعرب من جهة ومن جهة للأجنبي لكون الاستقلال اللبناني كان شيئاً ناجزاً لدى اللبنانيين. «فوجئ الانتداب الفرنسي الذي كان يحكم لبنان منذ الحرب العالمية الأولى إلى عام ١٩٤٣مستغلاً الحساسيات الطائفيّة اللبنانيّة - اللبنانيّة، بقادة لبنانيين تاريخيين عرفوا كيف يقلبون السحر على الساحر فيجعلون ما كان مظنوناً أنه ضعف لبناني مصدر قوة، وذلك حين نجح

١٢- مقابلة خاصة أجريت معه بتاريخ ٢٠٠٦/١٠/٤.
١٣- راجع، منح الصلح، الحس الشعبي والوطنيّة.
١٤- مقابلة خاصة أجريت معه بتاريخ ٢٠٠٦/١٠/٤.
١٥- منح الصلح، التنوع اللبناني والعرب.
١٦- راجع، منح الصلح، ستون لبنان.
١٧- راجع، منح الصلح، التنوع اللبناني والعرب.

زعماء الاستقلال اللبناني عام ١٩٤٣ في أن يُطلقوا مارد الوطنيّة الجامعة من قمقم الطائفيّة، وذلك لا بمخاطبتهم نزعة الوحدة الوطنيّة الموجودة بالنفس عند غالبيّة اللبنانيين، بل بتوجههم إلى الأمة العربيّة قاطبة بملوكها ورؤسائها وزعمائها ونخبها المثقفة من أجل ترسيخ القناعة في ذهن كل عربي مسلم بنوع خاص بأن التعدد الطائفي والثقافي الموجود في لبنان هو منجم تستطيع الأمة العربيّة الإسلاميّة أن تفيد منه خارجياً وداخلياً على حد سواء».[18] القناعة الثانية تقوم على التأكيد على أنّ مستقبل البلدان العربيّة، حيث التعدّديّة هي واقع، لن تستمرّ إلاّ بشرط أن تؤسّس أوطاناً طبق الأنموذج اللبناني.[19]

وهكذا، فالميثاق الوطني كفعل تاريخي ليس «منظّمة أو مرحلة سياسيّة ولا حلاً نظرياً؛ إنّه أعمق من أن يكون تسوية نظريّة؛ إنّه الفعل التاريخي المؤسّس كياناً يعبّر عن هذا التفاهم المتبادل بين الكيانات الثقافيّة بعيداً عن الانتماء القَبَلي».[20] والميثاق كدستور غير مكتوب أنشأ أيضاً وضعاً راهناً، ليس إيديولوجياً، بين العروبة واللبننة وجسراً متيناً بين اللبنانيين؛ ما ضمن نجاحه في البدء واستمراره بالرغم من المشاريع الآتية من كلّ جهة والعاملة على إسقاطه. هذا يعني أنّ الميثاق الذي عُبِّر عنه بشكل شفوي كان مؤسِّساً على قناعات اجتماعيّة-تاريخيّة مشتركة بين جميع اللبنانيين.

٢.٤.٢. الميثاق الوطني فكرة مؤسِّسة ومنظّمة

سمة الميثاق كفعل مؤسِّس، في نظر الصلح، دلّت على أنّ هذا الميثاق لم يكن نزوة بل قراراً له أسسه النظريّة، بمعنى أنّه كان لدى اللبنانيين مفهوم واضح لما يحمله الميثاق لحياة اللبنانيين كما كان له أيضاً فرضيّات سابقة عمليّة ناتجة عن اختبار مشترك. هذه الفرضيّات هيّأت الحقل الوطني والعالمي إلى الاعتراف بهذه الرؤية اللبنانيّة للأشياء التي كانت مُدرجة في ميثاق ١٩٤٣. بكلام آخر، بالإمكان تقديم الميثاق كفكرة مؤسِّسة لهويّة خاصّة وكعهد يؤسّس غاية تاريخ الحياة المشتركة.

١٨- المرجع السابق.
١٩- راجع، منح الصلح، عروبة البطريرك صفير.
٢٠- مقابلة خاصة أجريت معه بتاريخ ٢٠٠٦/١٠/٤.

يدافع الصلح عن هذا الاقتناع أنّ الميثاق هو فكرة مؤسِّسة لهويّة وطنيّة مشتركة اتّفق حولها اللبنانيّون وبدونها لن يكون هناك وسيلة لإعطاء حياتهم المشتركة دستوراً مشتركاً: «لاستقلال لبنان عام ١٩٤٣ معنى خاص مختلف عن معنى الاستقلال عند الشعوب الأخرى لأن هذا الاستقلال هو الذي أعطى اللبنانيين هويّة وطنيّة واحدة ولعلهم لولا الاتفاق عليها ما كانوا ليجدوا أنفسهم متفقين على أي شيء آخر فالاستقلال لم يعط اللبنانيين خروج الفرنسيين فقط بل أعطاهم القاعدة التي ما كانوا ليتفقوا على سواها بل ما كانوا يشعرون أنهم شعب واحد، وإذا كانت الهويّة الوطنيّة الواحدة هي التي صنعت الاستقلالات لشعوبها في بلدان أخرى فإن طلب الاستقلال هو الذي شكل للبنانيين الصيغة الأساسيّة لوحدتهم ولهويّتهم فالقرار بالاستقلال هو نفسه القرار بالهويّة الوطنيّة الموحدة. ولعلهم لولا هذا القرار لظلوا هويات تفتش عما يجمعها فلا تجده وربما وجدت عكسه مما يدفعها إلى التباعد تحت راية هويّات ضيقة إما طائفيّة أو إيديولوجيّة مغلقة أو التحاقيّة بمراكز نفوذ لا يهمها إلا استتباع الآخرين سواء كانت في الشرق أو في الغرب.»[٢١]

يشدّد نصّ الصلح على معنى هذه الهويّة التي لا ترتكز على أسس دينيّة أو طائفيّة أو إتنيّة، أي على شيء يذكّر بالماضي كذاكرة مشتركة أو كهويّة ثقافيّة أو دينيّة، بل على العكس إنّها هويّة ديناميّة مؤلّفة من عدّة ديانات وثقافات ومرتكزة على اللقاء بين مختلف العوامل[٢٢] وعلى قناعة الوحدة التي أرادها اللبنانيون كهدف مشترك يجمع مكوّنات البلد.[٢٣]

معنى الهويّة هذا يرفع الميثاق إلى مستوى فكرة مؤسِّسة لهويّة مشتركة إذ يعطيها خاصيّاتها لكونه أولاً قرار كيان وانتماء، قبل أو يكون تقاسم للسلطة. يذكّر الصلح بخبرة بشارة الخوري ورياض الصلح كممثّلين نموذجيَّين لهذا الجهد «بأن نكون لبنانيين أو لا نكون» : «إذا أخذنا التجربة اللبنانيّة الاستقلاليّة مثالاً، نجد أنها في

٢١- منح الصلح، لبنان القضيّة والاستقلال.
٢٢- راجع، منح الصلح، لبنان وحقيقة الاستقلال. في: الرياض (٢٠٠٦/٢/١٤).
٢٣- راجع، منح الصلح، لبنان ودوره العربي. في: الرياض (٢٠٠٥/٢/٢٢).

عهد بشارة الخوري ورياض الصلح التأسيسي، قررت أولاً وجود الوطن ثم غاصت في التفاصيل الأخرى للفسيفساء اللبنانيّة. يمكن القول ان أحد وجوه العبقريّة في التجربة اللبنانيّة الاستقلاليّة في تشرين الثاني ١٩٤٣ أنها دخلت من الوطن الجامع إلى الطوائف، ولم تدخل من الطوائف إلى الوطن. فكل لبناني اليوم مضطر وطنياً ونظرياً إلى ان يقول: «أنا لبناني أولاً»، ثم يتحدث بعد ذلك عن كونه مسلماً أو مسيحياً، سُنّياً أو شيعياً أو درزياً أو مارونياً أو أرثوذكسياً، أي انه قبل أن يخوض لبنان الاستقلال ورجالاته في الحصص الطائفيّة التفصيليّة، قرر حقيقتين سابقتين على الوجود الطائفي. فلبنان مستقل ولبنان وطن عربي، وبعد ذلك هو بلد الطوائف»،[٢٤] وبعد ذلك ألّف وحدة تجمع اللبنانيين في دولة موحّدة؛[٢٥] وأخيراً أعطى لبنان «وجهاً ودوراً» في المنطقة. يصف الصلح هذا الوجه وهذا الدور بالنسبة إلى المنطقة «بإضافة نوعيّة» : «لبنان فوق ذلك كان ولا يزال في عرف ابنائه وغير ابنائه، وطناً ذا وجه ودور يشكل إضافة نوعية في دنيا العرب. وكلمة لبنان عربي الوجه في البيان الوزاري الاول في عهد الاستقلال لم تعن ولا تعني نفي العروبة عن لبنان بل تأكيد للدور الخاص له داخلها، أي التنوع الطائفي والثقافي».[٢٦] ويمكن القول في الوقت نفسه أن نسبة النوعيّة إلى وجه لبنان ودوره هي إظهار جوهر هذه الهوية الخاصّة تجاه المنطقة، أي الحريّة. إذن ما يحدّد الهويّة اللبنانّة، بالإضافة إلى الإقرار بالكيان، هي الحرّية التي بدونها لما كان هذا القرار البتّة. يضيف الصلح سمة ثانية إلى هذه «الصفة النوعية» وهي الحوار الملازم للحريّة. وهكذا، فهذه السمات الأربع: الإقرار بالكيان والوحدة والحريّة والحوار، يضاف إليها التعدّديّة واللقاء، هي السمات المميّزة للهويّة اللبنانيّة التي يشكل الميثاق فكرتها المؤسِّسة.

وبعد أن شدّد الصلح على سمات هذه الهويّة، حاول إعطاءها قوّة داخليّة تضمن وحدتها وفعّاليّتها، بإعطائها سريرة (كما يقال) خُلُقيّة تحافظ على ديناميكيّة الهويّة. والدليل على أن هناك سريرة هو أن سمات الهويّة اللبنانيّة لم تكن قد

٢٤- منح الصلح، ستون لبنان.
٢٥- راجع، منح الصلح، لبنان ودوره العربي.
٢٦- منح الصلح، عروبة البطريرك صفير.

وُضعت أبداً خطّياً. فالميثاق كان دائماً شفوياً. فما عسى أن تكون إذن هذه القوة المعروفة بالخلقيّة التي ضمنت استمرار الميثاق؟ يجيب الصلح إنها فكرة العهد.

وهو يرى فيها الأساس الذي ثبّت الميثاق والهويّة وأنقذهما من كلّ انحراف سياسي؛ إنّها فكرة تتردّد بدون توقّف لديه وهي أنّ الميثاق هو فكرة تأسيسيّة قبل أن يكون نظريّة أو تسويّة لتوزيع السلطة، وإلاّ لما كانت لهذا الميثاق هذه النتائج على تمسّك اللبنانيين بالهويّة الجديدة. وتأتي فكرة العهد لديه من الكتب الدينية: «(...) حين [أخذ الميثاقيون] الاستقلال عن انتداب فرنسا قبلة وساروا إليها على نهج التسامح والتساند بين الطوائف والأديان. ولا بد هنا من تسجيل مفارقة، أن مما سهّل للفظة ميثاق أسباب الدخول في العقول والقلوب المؤمنة وجودها في النصوص الدينية عامة وفي القرآن الكريم بالذات كعهد يأخذه المسلم على نفسه ويلتزم به. كما ضمن لها الرواج في أوساط المسلمين والمسيحيين اللبنانيين على حد سواء نحو فكرة المواطنة بالمعنى المدني الحديث حيث المواطن يتحرك داخل الدولة ومع الآخرين انطلاقاً من عهد قطعه على نفسه تجاه الدولة وشركائه في المواطنيّة. فالتفكير الروحي الأخلاقي والتفكير الدستوري القانوني تآزرا في التمكين للميثاق والميثاقيّة كنهج ومقياس في التصرف السياسي من الناحيتين الروحيّة والخُلقيّة والالتزاميّة المدنيّة - السياسيّة.»[٢٧]

يسترعي الانتباه أنّ الصلح يجمع في نصّه الديني والمدني في علاقة تكامل. لكن يبقى العهد، في نظره، الكلمة-المفتاح كأساس وملهم للعمل في المجتمع وفي السياسة. هذا التشديد يقوّي فكرة الميثاق كفكرة مؤسّسة إذ تركّزه على الخلقيّة الدينيّة التي، في القرآن، تحمل على الالتزام في المجتمع أي على الحفاظ على المدني بالتسامح والمساهمة مع الآخرين. هذا ما يفترضه العهد من حض على الالتزام. وعلى الرغم من أنّ الصلح لا يذكر أيّ نصّ من القرآن، إلا أنه من المؤكد أن حقلاً دلالياً لكلامه نجده في كثير من آيات القرآن تختص بموضوع العهد وعلاقته بشؤون الحياة العامة للإنسان، وهذا مثل لإحدى تلك الآيات: «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويُفسدون في الأرض، أولئك هم الخاسرون».[٢٨]

٢٧- منح الصلح، التنوع اللبناني والعرب.
٢٨- ١، ٢٧.

توضح هذه الآية المعنى المكنون في نصّ الصلح، عندما يؤكد أن ما أعطى الكلمة انتشارها بين المسيحيين والمسلمين اللبنانيين كان فكرة المواطنة بالمعنى المدني الحديث حيث المواطن يعمل في الدولة ومع الآخرين انطلاقاً من عهد يقطعه مع ذاته ونحو الدولة وشركائه في المواطنة. وكأن الصلح يريد أن يقول أن ليس هناك تناقض أبداً بين المستوى الديني والمستوى الوطني، وذلك لأنّ النصوص الدينيّة تُجبر أتباعها على ألاّ «يزرعوا الفساد في الأرض»؛ ما يعني أنّ الروحي يساعد المدني ويعطي المواطنين هذا الوجدان للحفاظ على ما هو مشترك بين المواطنين. هكذا فالعهد يحمل في ذاته فكرة الميثاق الذي هو اتّفاق بين المواطنين حول مولد وطن. ويمكن اعتباره أيضاً بأنه روح الميثاق.

يجب أن نذكر أيضاً أن في نصّ الصلح تفصيلاً أساسياً يتعلّق بالمساهمة بين الروحي والأخلاقي والدستوري، عندما يفترض أنهم قد ساهموا معاً «ليضمنوا الميثاق والميثاقيّة» كنظام ومقياس في العمل السياسي في المعنيَين الروحي والأخلاقي ثمّ بالالتزام السياسي المدني.

ولا ننسى أنّنا لا نزال في إطار الميثاق كفكرة مؤسّسة. هنا أيضاً يبدو الميثاق كوسيط بين الروحي كعهد والدستوري كتجسيد قانوني لإرادة الشعب. هو وسيط لأنّه يعكس في التزام تاريخي قرار الشعب. هذه المساهمة بين المجالات الثلاثة يحوّل الميثاق من «فكرة مؤسّسة» التي كانت في البدء إلى «فكرة منظّمة» تحفظ التزام جميع اللبنانيين في معنى وحدتهم ليكمّلوها بطريقة نهائيّة. هذه المسيرة الميثاقيّة وحّدت المجالين الديني والدستوري بهدف الوصول إلى دولة راسخة على أسس التكافل.

بالعودة إلى وظيفة الميثاق «كفكرة منظّمة»، تجلّت في بادئ الأمر في المسيرة الاستقلاليّة فظهرت هناك كتأكيد للخيارات السياسيّة اللبنانيّة. ويتحقّق الصلح من ذلك في بحثه على تفسير للإرادة اللبنانيّة التي نجحت أن توظّف التعدّديّة لصالح لبنان،[٢٩] بحيث أنّ هذا التوظيف أوجد لدى اللبنانيين وجدان الخير العام.[٣٠]

فالميثاق «كفكرة منظّمة» رصفت التعدّد في مشروع وأوجدت فكرة الخير العام لدى

٢٩- راجع، منح الصلح، التنوع اللبناني والعرب.
٣٠- راجع، منح الصلح، وحدة لبنان. في: الرياض (٢٠٠٥/٣/١٤).

اللبنانيين، وهي التي تنير الديمقراطيّة اللبنانيّة في معناها التكاملي، أي في خلق انسجام بين الوحدة والتعدّديّة التي لا يمكن التخلي عنها بسهولة من دون تعريض أسس الكيان اللبناني للاهتزاز. «لم يكن لبنان يوماً في الوجهتين السياسيّة والحضاريّة معاً، وطناً، لوناً واحداً، ولن يكون. ولعل عظمته أنه قد اختار إلى الأبد النظام الديمقراطي محولاً التعدد الثقافي والحضاري والخيار السياسي العربي ملامح سياسيّة دائمة لوجوده، فجعل من نفسه ذا إطلالة خاصة في دور خاص في المنطقة العربيَّة. فأضحت عاصمته بيروت كجبلة على الزمن ممراً ومقراً للقيم الإنسانيّة والدينيّة والقوميّة الباقيّة تصل الثقافات والأديان والإرادات الوطنيّة بعضها ببعض، وتساهم في إعطاء التاريخ وجهته الصاعدة في هذه البقعة من العالم التي كان لها شأن في الماضي، وسيظل على الزمن كملتقى ومصفاة حضاريّة. لم يتنكر لبنان لدين ولا لحضارة ولا لاجتهاد سياسي أو قومي بقدر ما أصر على أن يكون ويبقى واحة مفتوحة وصلة وصل بين أقطار العرب عامة وعطاءات الشعوب والثقافات.»[٣١]

أخيراً أرست وظيفة الميثاق كفكرة منظمة سياسة عليا للدولة في الداخل كما في الخارج صيغت في البيان الوزاري لرياض الصلح: «(...) دولة ذات ولاء لشعبها كل شعبها غيورة على الذات الوطنيّة الحرة وعلى التضامن مع المنطقة العربيّة تستلهم قدرات الطوائف جميعاً من خلال الميثاقيّة».[٣٢]

في الواقع، لو لخّصنا الفكرتين المفصّلتين في هذا الجزء حول الميثاق كفكرة مؤسِّسة وكفكرة منظّمة، لوجدنا أنّ الميثاق في حدّ ذاته ليس شيئاً عابراً، لدى الصلح، هو شيء أساسي في بناء لبنان كبلد يظهر في الأفق كفاية يستطيع أن يؤمّن لكلّ الطوائف نضوجها الخاصّ.

لكنّ الصلح يشدّد بنوع خاص لا على المشروع النهائي للميثاق بقدر ما يشدّد على إمكانيّته تأسيس «حالة ميثاقيّة» بمعنى هيكليّة ذاتيّة للوجدان اللبناني يحملها على التذكير بغيريّة الآخر من دون خوف أو تردّد.

٣١- المرجع السابق.

٣٢- منح الصلح، عروبة البطريرك صفير.

٢.٤.٣. الميثاق خالق «حالة ميثاقيّة»

لا يوجد في اللغات الأجنبيّة كلمة «ميثاقيّة» (Pactologie) والمقصود بها «حالة ميثاق مستمرة». ولعدم إثارة أي إشكال منهجي في الفكر السياسي نستعمل الكلمة كما أتت عند الصلح لكي نشدّد على الفرق الدقيق القائم بين الميثاق كعقد اجتماعي سياسي يحصل في وقت معيّن والحالة التي خلقها الميثاق والتي تتضمّن المعاني الثلاثة للميثاق كفعل تاريخي وفكرة مؤسِّسة وفكرة منظّمة.

لهذا التعبير معنى خاصّ، لدى الصلح يوضّحه على الشكل التالي: «(...) الميثاقيّة اللبنانيّة، وإن كانت قد وجدت ذاتها في أوجها في بيان حكومة الاستقلال الأولى عام ١٩٤٣ ونهجها الوطني الداخلي والعربي، إلا أنها ليست مقصورة على هذا البيان ومفاعيله. فهي قد استمرت دائماً عند اللبنانيين صيغة أساسيّة لتوظيف التعدد اللبناني لمصلحة لبنان والبلاد العربيّة. وإذا كان الميثاق كإسم علم هو أساساً العهد الذي تعاهدت عليه أطراف حكومة الاستقلال الأولى عام ١٩٤٣، فإنه المُلهم الدائم لطريقة التصرف اللبناني الرسمي والشعبي على طريق حل مشاكل التنوع داخل لبنان وفي المجتمع العربي ككل (...)».[٣٣]

يميّز نصّ الصلح بين مستويَين في «الحالة الميثاقيّة»: المرحلة التأسيسيّة مع الاستقلال والمرحلة اللاحقة. هناك تتابع، بين الاثنتين، في المعنى والمبنى. وفي الاثنتين أصبحت «الحالة الميثاقيّة» مصدر إلهام وخلق للبنانيين. ثمّ إنّ نصّ الصلح يبرز هذا التفصيل عندما يقول: إنّ «الحالة الميثاقيّة» كانت النواة المركزيّة للبيان الوزاري والعمل السياسي فيما بعد. ثمّ أصبحت عبارةً أساسيّة ودائمة وأخيراً مصدر إلهام في توظيف التعدّد لخير لبنان. هذه الأوقات الداخليّة «للحالة الميثاقيّة» لها وظائف محدّدة. الأولى تختصّ بالتأسيس، والثانية بتوظيف التعدّديّة، والثالثة بالاستقرار والتنمية، حسب معنى العهد المعروض سابقاً.

إذا أخذنا من جديد هذه الأوقات الثلاثة «للحالة الميثاقيّة»، يمكننا شرحها وفقاً لتطبيقها المباشر، بالطريقة التاليّة: أولاً، الحالة الميثاقيّة هي اختبار يرافق تنمية

٣٣- منح الصلح، التنوع اللبناني والعرب.

البلاد أي إنّه ضمّ نوعي يبقى أساس البناء الوطني.[34] ثمّ إنّها صيغة تخطٍّ يتطلّبها كلّ تطوّر في الحياة الوطنيّة. يبرّر الصلح مفهوم التطوّر هذا المتضمَّن في «الحالة الميثاقيّة» بالعودة مرّة أخرى إلى فكرة توظيف التعدّديّة بمعنيين: أولاً، «إن استيحاء التجربة الميثاقيّة ليس تلاقي الملتقين وتجمع المتجمعين سلفاً، بل بالعكس هو تلاقي المختلفين وتقارب المتباعدين من أصحاب الآراء المختلفة، وتوافق المسلمين والمسيحيين فهذا ما جرّبه لبنان مرة عام ١٩٤٣م فنال استقلاله (...)».[35] ثمّ توظيف التعدّديّة في مشروع مشترك كان قفزة تاريخيّة متطوّرة جداً قامت على تخطّي كلّ منطق قَبَلي وعلى إقصاء كلّ فكرة وحدة إيديولوجيّة كادت تودي بالفروقات.[36] ثم يظهر هذا التخطّي في المراحل التاليّة في التاريخ اللبناني وخصوصاً في الأزمات التي تلت مرحلة الاستقلال فأظهرت أنّ «الحالة الميثاقيّة» هي ضمانة لاستقرار لبنان، مع كونها مرنة لاستقبال جدّة الاختبار المشترك كوسيلة إنماء للحياة معاً. ويوضح الصلح هذا الأمر بالعودة إلى التطوّر الداخلي لصيغة الميثاق الذي كان سنة ١٩٤٣ «لا شرق ولا غرب» وهي «سلبيّة» خارجيّة لتكوّن وحدة داخليّة أوجدت لبنان. ثمّ سنة ١٩٥٨، أصبحت هذه العبارة «لا غالب ولا مغلوب» «سلبيّة» داخليّة أكّدت على الصراع اللبناني في قضايا الإنماء الإجتماعي والعدالة.[37] أخيراً، إنّ الحالة الميثاقيّة هي عبارة تؤمّن الاستمراريّة والإنماء لأنّها هي النواة المركزيّة للديمقراطيّة اللبنانيّة ومن دونها لن يكون هناك عنصر فاعل آخر لإنمائه.[38]

هكذا «فالحالة الميثاقيّة» هي العبارة الأساسيّة لتلخيص معنى الميثاق كعهد وكنظام سياسي للبنان، الذي استطاع جمع التعدّديّة ليجعل منها هويّة وطنيّة تمثّلها الوحدة المتعدّدة في ديمقراطيّة على الطريقة اللبنانيّة. هي إذن القوّة الديناميكيّة للحياة الوطنيّة اللبنانيّة نحو إنماء أوسع.

لذلك يبقى الميثاق الوطني، لدى الصلح، الفعل المركزي والفكرة الأساسيّة في الدستور اللبناني والاختبار الأساسي في حياة اللبنانيين المشتركة.

٣٤- راجع، منح الصلح، لبنان والتجربة الوطنيّة. في: الرياض(٢٠٠٢/٨/٢٧).
٣٥- المرجع السابق.
٣٦- المرجع السابق.
٣٧- راجع، منح الصلح، وحدة لبنان.
٣٨- راجع، منح الصلح، لبنان الذي ساهم العرب في رسمه بالطائف. في: الرياض(٢٠٠١/٩/١٨).

٥.٢. الميثاق الوطني لدى أنطون-حميد موراني، فعل تاريخي مؤسِّس، فرصة تاريخيّة جديدة للعلاقة بالمطلق وفعل غائي نحو الدولة الديمقراطيّة

أطروحة الدكتوراه المكرّسة لدرس فكرة الحقيقة في ذاتها عند بولتسانو (Bolzano) لم تبعد موراني عن الجدليّة الهيغليّة. فبقيت الجدليّة نقطة الانطلاق عنده كما تظهره بوضوح كتاباته الفلسفيّة واللاهوتيّة. ونظرته للميثاق الوطني تتدرج في هذا الإطار. فهو ، في نظره، حقيقة جدليّة من منظور هيغلي، أي أنه يقوم على الديناميّة السلبيّة والمصالحة.

الميثاق الوطني، بهذا المعنى، هو مصالحة بين تواريخ متعدّدة وفي الوقت عينه بدء ديناميّة جديدة أو مسار جديد في تاريخ لبنان. كما وأنه أيضاً حقيقة على طريق الإكتمال والإنجاز. هذه العناصر الخاصة بالجدليّة التي يتضمنها الميثاق تمكّن من القول أنّ الميثاق مؤسّس هويّة بحسب النظريّة الهيغليّة.

مع ذلك، هذه العلاقة بين الواقع والجدليّة والهويّة لها شرحها الخاصّ في نصوص موراني، حتى وإن بقي الميثاق النقطة السميا للتاريخ اللبناني ونقطة انطلاق لتاريخ جديد. وهنا بهذا الانتقال من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل يحضر السؤال التالي: كيف تؤسّس الطريق المؤدّيّة من الماضي إلى الحاضر والمستقبل؟ هذا الأمر يمر في فكرة الميثاق الذي هو فعل مُصالحة تاريخيّة ومؤسِّس لهويّة في طريق التطور التاريخي.

لكن المعنى الحقيقي لهذا الترابط الجدلي في الميثاق يجب البحث عنه في نصوص موراني؛ هناك نصّان موحيان في هذا السياق:

١- «تكوّنت الهويّة اللبنانيّة مع الميثاق الوطني سنة ١٩٤٣ (...) في الواقع إنّ الميثاق الوطني هو بدء حركة تاريخيّة تقود من خلال جدليّة إلى تحقيق لبنان كبلد في ذاته ولذاته. لم تكتمل هذه الهويّة في الميثاق، لكنّها بدت كمهمة تاريخيّة. الميثاق مرحلة أساسيّة في تاريخ لبنان المستقلّ (...) وهو ديناميكيّة سلبيّة تقود إلى أزمات فيها تصل الهويّة إلى معناها الخاصّ (...)».[1]

١- أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة. بيروت ١٩٩٤. ص٨.

٢- «السؤال الحاسم المطروح علينا هو الآتي: هل نستطيع أن نخلق تاريخنا في الحقيقة؟ لقد أُعطينا المستقبل كمهمّة مفتوحة للبناء، كرسالة فريدة تنتظر أبطالها. وموضوع «المستقبل المفتوح» لا يعني فقط وببساطة المجهول الذي نسير نحوه أو مغامرة تاريخيّة نثبت أمامها؛ بل يعني ايضاً أنّ لهذا المستقبل حقيقته نكتفي بها إذا ما عرفنا حاضرنا بوضوح وحدّدنا مواضيعنا وغيّرنا ذهنيّتنا وسلوكنا لكي نتمسّك بهذه الحقيقة وبهذه العناصر. موضوعنا الرئيسي هو إعادة بناء نظامنا الديمقراطي، وإن كانت الديمقراطيّة تكوّن نصف هذا النظام؛ وهذا لا نجده في أنظمة ديمقراطيّة أخرى. للديمقراطيّة في البلدان التي تمارسها مضمون مشترك محدّد كما يجب ويمثّل في الواقع النظام المبني على الحريّات العامّة ومبدئياً على حريّة الفرد. فالنظام هو هكذا عقد اجتماعي وجماعي ضمني بين كلّ فرد وآخر وبين الفرد ومجموعة الأفراد، بحيث أن السلطة التي تُمارَس لن تكون غريبة بالنسبة إلى حريّة الفرد وإرادته. في لبنان، النّظام الديمقراطي تحدّده الصيغة اللبنانية من جهة التي لا تظهر أصلاً كعقد اجتماعي أو جماعي ضمني بل كعقد فاعل معروف بالميثاق الوطني وكذلك لا كعقد بين الأفراد بل بين الطوائف»[٢].

في النصّين الأنفين هناك مخطّط للتفكير يتناول الميثاق من ناحية التأسيس والمهمّة، بما أن الجدليّة، كما ذكرنا، عنصر مكوّن للميثاق.

النصّ الأوّل يذكّر بالزمن الحاسم للتأسيس وللديناميّة. فالميثاق هو الزمن المؤسّس للهويّة وهو مرحلة أساسيّة وفعل أساسي في هذه الهويّة. وعندما نقول «مرحلة وفعل» نعني بذلك أنّ الميثاق هو نهاية شيء وبدء شيء آخر، نهاية، هنا، بمعنى نقطة وصول إلى شيء وسلبيّة، بمعنى أن الطوائف قامت بفعل تخطٍّ باتجاه وجود جديد. فنحن إذن أمام بدء جديد. وهذا البدء يعني أنّ الميثاق ليس أمراً نهائياً من جهة تحقيقه، بل مرحلة حاسمة لا رجوع عنها لكنّها ليست مجمّدة في زمن تاريخي معيّن. إنّه بدء مسيرة، إنّه مشروع. من هنا تطبيق الجدليّة كمصالحة ولكن أيضاً

٢- المرجع نفسه، ص٧٨.

كديناميّة كما يوضح موراني «أنّ الميثاق الوطني هو بدء حركة تاريخيّة تقود من خلال جدليّة إلى تحقيق لبنان كوطن في ذاته ولذاته».

مع ذلك فهذه الديناميّة التاريخيّة هي سلبيّة، لدى موراني، أي تتمّ من خلال أزمات هي أزمنة تطوّير للهويّة. ويعني بكلمة «أزمة» الأزمات السياسيّة التي هي في الوقت نفسه ليست أزمات نظام بل أزمات مكوّنات النظام أي التواريخ المختلفة التي يتكون منها الميثاق. فالأزمات هي أزمات الهويّات على الطريق إلى الهويّة المشتركة.

والميثاق، كزمن سلبي، في التاريخ اللبناني، يجب أن يُفهم بهذا المعنى الديناميكي بحسب المصطلح اللغوي الهيغلي «الرفع» (Aufhebung) بمراحله الثلاثة: أزال (tollere) وحفظ (conservare) ورفع (elevare).[٣] هكذا فالهويّة اللبنانيّة التي وضعها ميثاق ١٩٤٣ هي على الطريق نحو «بلوغ معناها الخاص» و«تحقيق لبنان كبلد في ذاته ولذاته». هنا يظهر أيضاً معنى الديناميكيّة والمهمّة.

من هذا المنظار، لا تخلق الأزمات انقطاعاً بل هي أزمنة في إظهار حقيقة الميثاق. هذا يعني أنّ الميثاق هو حقيقة وله معنى لأنّ الأزمات لم تقوَ على هدمه. في نظر موراني، هذا يهدف أوّلاً إلى معنى المسار التاريخي والروحي، بحسب هيغل[٤] وهو يؤدّي مباشرة إلى المهمّة.

هذه الديناميكيّة وهذه المهمّة تظهران في النصّ الثاني كمسار «لصنع التاريخ في الحقيقة»، ما يعني، في نظر موراني، شروط إمكانيّة لبنان. بكلام آخر كيف الوصول إلى الديمقراطيّة الحقّة؟ مستقبل لبنان، الذي هو مهمّة ورسالة، هو إذن تأسيس الديمقراطيّة.

هذا لا يعني أنّ موراني يستخفّ بالديمقراطيّة اللبنانيّة التي وضعها الميثاق، بل، على العكس، هو يرفض تدجينها كحالة أو ككسب، أي يرفض الشذوذ الذي أصابها. هكذا يشدّد موراني، في النصّ الثاني، على توصيف للحاضر لتحديد المعطيات وتغيير الذهنيّة والسلوك. هنا يمارس الميثاق ديناميّته المحوّلة كدعوة إلى نوع جديد من الوجود تتطابق وذهنيّة جديدة وسلوك جديد. المطلوب هو إذن تخطٍّ في مسار

٣- راجع، Müller, Philosophie Grundfragen der Theologie, p.341.

٤ راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٧-٨.

تاريخي نحو حالة جديدة من المواطنيّة يتطلّبها الميثاق. ونفهم بكلمتَي «ذهنيّة وسلوك» المسألة الطائفيّة التي تؤثّر في ممارسة الديمقراطيّة في النظام اللبناني. المطلوب إذن هو ثقافة جديدة ومشروع سياسي جديد قادر على تسيّل الطائفيّة لوضع لبنان في حقيقة المهمّة والرسالة المدعو إليهما.

فالبحث إذن يدور حول الديمقراطيّة التي ترتسم حولها رؤية للدولة خاصّة. يدلّ النصّ على أنّ الديمقراطيّة اللبنانيّة هي ديمقراطيّة سجينة، نوعاً ما، للصيغة اللبنانيّة المرتكزة على الميثاق الوطني الذي هو إتّفاقيّة فعليّة بين الطوائف. فالميثاق يعرقل الديمقراطيّة من حيث تطبيقه لأنّه يناقض المبدأ العامّ لفكرة الميثاق القائم بين فرد في اتّفاق اجتماعي أو جماعي ضمني تحترم فيه حريّة الأفراد في المجتمع ويأتي كتعبير عنها.

من هنا ضرورة ديناميّة الميثاق والأزمات التي لا تزال تضع الميثاق على طريق الدولة الحقيقيّة. فالميثاق هو حقيقة غائيّة (téléologique) تنتظر إكتمال مهمّتها ورسالتها.

وهكذا فغايتنا من تقصي معنى الجدليّة، لدى موراني، أن نتساءل من جديد عن الأزمنة الثلاثة للجدليّة ولديناميّتها: الميثاق «كشيء سلبي»، كإزالة وحفظ ورفع. وهذا يتمّ بتحليل الميثاق من جديد كفعل مؤسّس وكمناسبة جديدة للعلاقة بالمطلق وكفعل غائي نحو الدولة الديمقراطيّة.

٢.٥.١. الميثاق الوطني فعل تاريخي مؤسّس

معنى الميثاق كفعل مؤسّس يعود أوّلاً، في نظر موراني، إلى كونه حدثاً استثنائياً في تاريخ الأمم إن في معناه وإن في مبناه. فالاستثنائي في مبناه هو أنّ شخصين قرّرا هذا العقد الاجتماعي. كتب موراني: «أخذ لبنان استقلاله سنة ١٩٤٣ على أساس الميثاق الوطني الذي يعني الاستقلال تجاه الشرق والغرب. والدستور اللبناني «العقد الاجتماعي» هو حدث فريد في تاريخ الأمم. فمبدئياً كانت الأمم توجد عند قولها أنّها «عقد اجتماعي». في لبنان جرت الأمور على العكس من ذلك؛ هناك رجلان، بشاره الخوري ورياض الصلح وضعا عقداً اجتماعيا».[5] أمّا ما هو استثنائي في المضمون فهو أنّه أعطى لبنان استقلاله بصيغة السلبيّة: «لا شرق ولا غرب».

٥- راجع، أنطون-حميد موراني، الهويّة المارونيّة في بعدها اللبناني والعربي والعالمي. نص غير منشور.

لكنّ كلمة «لا» التي هي أداة نفي هي أيضاً أداة نهي. هذا يعني أنّ الميثاق الوطني أصبح الوصيّة الأولى للحياة اللبنانيّة».[6] بكلام آخر، النفي الخارجي يقود إلى إيجاب داخلي جاعلاً من الميثاق فعلاً مؤسّساً ليس فقط للاستقلال بل أيضاً لتاريخ جديد. يستخلص موراني هذه الحقيقة من الأزمات التي دلّت اللبنانيين إلى أنّ وجودهم مشترك وأنّه عطاء متبادل بين المسلمين والمسيحيين. وهكذا يصبح النفي الخارجي تعبيراً عن إرادة وحريّة، وهذا لم يكن قد تحقّق سنة ١٩٤٣، مع الحفاظ على فكرة أن الميثاق هو بدء المسيرة التاريخيّة نحو العقد الاجتماعي الحقيقي.[7] ينسب موراني ديناميكيّة الميثاق هذه إلى أن بشاره الخوري ورياض الصلح لم يكتباه؛ بل بقي تقليداً شفوياً منفتحاً على التطوّر التاريخي وذلك لأنّهما شعرا أنّه غير مكتمل في جوهره، لأنّه مبنيّ على «سلبيّة».[8]

فالميثاق هو إذن فعل مؤسّس كمؤسّسة للاستقلال مبنيّ على «سلبيّة» إنّما تفتح الطريق نحو المستقبل. إذن بالإمكان اعتباره كمؤسّس لدولة وكتعبير عن إرادة مشتركة. يؤكّد موراني على هاتين الفكرتين عندما يرى في الميثاق «روح الدستور اللبناني والمقياس الفعلي لتاريخ استقلاله وأنّه عقد بين حرّيات (...) بحيث أنّ مصير الواحدة مرتبط بشكل وثيق بمصير الأخرى (...) فهذا في الواقع ما يحدّد طبيعة الدولة اللبنانيّة التي هي ميثاق أو عقد ومن ثمّ هي دولة ديمقراطيّة حيث السلطة ليست عائليّة ولا دينيّة ولا عسكريّة؛ لكنّها ليست عقداً ولا ميثاقاً بين المواطنين تضرب جذورها في حقوق الإنسان الطبيعيّة في أن يكون نبع السلطة في دولة ديمقراطيّة أو أنّه يحدّد نوع السلطة التي يريد. لكنّ الدولة هي عقد بين طوائف وعلى مستوى حقوق الطوائف (...) وهكذا فدولة مرتكزة على ميثاق بين طوائف لا يمكنها أن تتخطّى السلبيّة أبداً ولا الخصوصويات التي تهيمن على سلوك كلّ طائفة تجاه الأخرى وتجاه الدولة».[9]

واضح في نصّ موراني أنّ هناك تمييزاً صريحاً بين جوهر الميثاق وتطبيقه في شكل

٦- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص١٣٢.
٧- المرجع السابق، ص٢٣.
٨- راجع، أنطون-حميد موراني، الاختبار التاريخي الإسلامي المسيحي في لبنان. نص غير منشور.
٩- أنطون-حميد موراني، العبور من الطائفيّة إلى كل لبنان. نص غير منشور.

دولة. جوهر الميثاق هو العقد بين حريات، هو إذن ثقة متبادلة تؤدّي إلى عهدٍ ووعدٍ يحدّدان مصير هاتين الحرّيتين[10] المعبَّر عنهما في مرحلة الاستقلال. هذه الثقة المتبادلة تعني أيضاً أنه قد حصل تنازل من ناحية الطوائف فتح المستقبل اللبناني على دولة ديمقراطيّة برلمانيّة تحافظ على حرّيات المتعاقدين كاملةً. هذا التنازل يظهر الجانب الإيجابي للسلبيّة الموجود في صياغة الميثاق.[11] وهكذا فالميثاق هو مشروع مشترك بين المسلمين والمسيحيين.[12]

لنعد إلى تطبيق الميثاق. يعتبر موراني أنّ السلبيّة الخارجيّة الكامنة في الميثاق منعت التطبيق الحقيقي للميثاق في الجانب الإيجابي من جوهره. يظهر هذا إذ أن السلبيّة حملت فريقَي الميثاق المتعاقدَين على أن يعيش الواحد تجاه الآخر وأن يراقب الواحد الآخر وأن يشكّ الواحد في الآخر كما حدث من أزمة ١٩٥٨ التي وُلدت بتحريض من عبد الناصر في مصر. تعني هذه الحقيقة أيضاً أن الوجدان اللبناني قد تحرّر دستورياً لا تاريخياً، لا بل قد ازدوج وتوزّع بين الماضي والحاضر والمستقبل، بين الأمانة للطائفة كاستمرار للماضي والولاء للدولة المستقلّة.[13]

في الواقع، إنّ هذه الإزدواجيّة بحاجة إلى مصالحة، التي هي من مهام الدولة كحقيقة ديناميكيّة تعد بمستقبل مشترك، يكون موحّداً حيث الدولة هي تحقيقه المثالي. يعبّر موراني عن هذا الاقتناع في محاولة عنوانها «العبور من الطائفيّة إلى كلّ لبنان»: (...) بحسب رؤية هيغلية للتاريخ، السلبية هنا (...) تحرّك التاريخ كلّه وتقود هذا التاريخ نحو «تجميع» يصير في تعبيرنا: وحدة وطنيّة، وحدة الأفق الثقافي، وحدة النظر إلى المستقبل وبوضوح أكثر خلق وحدة سياسيّة حقيقيّة تتخطّى المعطيات الاجتماعيّة-الدينيّة (...) لكانت هذه الرؤيّة ممكنة، لو ان المصير كان قد مسّ كلّ تجمّعات هذا المجتمع (...). لكن انطلاقاً من رؤية «هوسرليّة» (نسبة إلى Husserl)، بالإمكان التمييز بين المتضمّن والصريح، المعنى (نيّة أو معنى) والتمثيل (طريقة ظهور هذا المعنى). في هذا المنظور، نستطيع طرح السؤال التالي:

١٠- راجع أنطون-حميد موراني، سليم الحص. نص غير منشور.
١١- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٦٦.
١٢- أنطون-حميد موراني، العبور من الطائفيّة إلى كل لبنان.
١٣- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٥٧.

ما هو العقد الوطني انطلاقاً من معناه؟ حرّيتان تلتزمان في «كيان» سياسي جديد، مع تضمين أنّ بقاء هاتين الحريّتين هو شرط ضروري لهذا «الكيان» (...) المطلوب التزام غير مكتوب (...) واختبار غير مكتمل. لكن قد حان الأوان لأن يصبح التزاماً قانونيّاً مكتوباً ومتضمّناً الاختبار».[14]

من دون أن نستبق الكلام على فكرة الميثاق الجديد المكتوب وعلى الدولة، نبقى في الحديث عن الميثاق كفعل مؤسّس. فبعد التمييز بين الميثاق وتطبيقه، يعطيه موراني دوراً تطوّرياً في تاريخ البلاد نحو اكتماله.

هنا يبدو الميثاق أوّلاً كنقطة وصول في تاريخ لبنان ومرحلة تنظيم من الداخل نحو مصير يتخطّى الطائفيّة. فهو إذن انقطاع في التواريخ الخاصة وفي الوقت عينه استمراريّة لها في شكل جديد؛ إنّه المساهمة في المصير المشترك. بكلام آخر، إنّه العبور من المجتمع الديني نحو المجتمع السياسي.[15]

ثانياً، هذا العبور، هو الغاية الأساسيّة بسبب أنّ الميثاق ليس مكتوباً لكي نقول إنّه اختبار مفتوح حتّى الوصول إلى شكل نهائي موزون حيث تظهر حدود هذا الاختبار وإمكانيّاته وحيث الأجزاء تتعرّف إلى بعضها وتعترف ببعضها من خلال هذا الاختبار المشترك. آنذاك يتحوّل هذا الاختبار المشترك إلى مسيرة تاريخيّة جديدة كمشروع مشترك.[16]

ثالثاً، الاختبار التاريخي المفتوح يعني أن استمرار وجود لبنان التاريخي ليس شيئاً معطى، بل «(...) رسالة للدفاع عن مسبّبات بقائه وهنا يكمن مجاله الثقافي أي في هذه المساحة التي هي بين وجوده من جهة ومسبّبات وجوده من جهة ثانية، لأنّ هذا الانفصام العميق بين الواقع ومسبّباته هو المحرّك الأساسي لتاريخ لبنان (...)».[17]

رابعاً، هذه المساحة بين الوجود ومسبّباته هي نقطة انطلاق مهمّة، هي في الواقع مهمّة تفسيريّة ونقديّة. هذه المهمّة، في نظر موراني، ليست شيئاً خارجاً عن الميثاق، متأتّياً من الأزمات والصعوبات؛ لكنّ الميثاق في حدّ ذاته هو مهمّة تفسيريّة ونقديّة

١٤- أنطون-حميد موراني، العبور من الطائفيّة إلى كل لبنان.
١٥- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص١٦.
١٦- المرجع السابق، ص٧٧.
١٧- المرجع السابق، ص١١٦.

بكونه فعلاً مؤسّساً كان ولا يزال «قضية ومهمّة» مطروحة على الفرقاء الذين يكوّنونه.[18] وهكذا فالعقد القائم بين فريقي البلاد يفترض التفسير وخصوصاً لأنّ لكلّ فريق تاريخ ونظرة إلى الأمور.[19] ثمّ هذا التداخل بين التفسير والمهمة، والميثاق والمهمّة، يعود، في نظر موراني، «إلى حقيقة أنّ لبنان هو وجود نوعي وأنّ اللبنانيّين فهموه كمحاصصة (...) لبنان أُعطي لأبنائه كهويّة تظهر وتتجدّد كنتيجة مسار تاريخهم وهم سجنوه في حدود وظائف صغيرة (...)».[20]

بالنسبة إلى المهمّة النقديّة، هي التي تتابع الطريق في هذه المساحة بين وجود لبنان ومسبّبات كيانه إذ توضح شروط إمكانيّة وجوده وذلك بوضع الحدود ورفع التناقضات والأوهام.[21]

في هذا السياق، هناك ملاحظة تفرض ذاتها. عندما يستعمل موراني كلمة «نقد» فهو يستعملها بمعنى «كانط» كما يشرحها هو بذاته: «(...) قراءة جديدة لكانط، فيلسوف الانتقادات الثلاثة، سمحت لي أن أرى أنّه يميّز بين نقد كتاب أو نظام وبين المعنى الذاتي لكلمة «نقد». بهذا المعنى تعني كلمة «نقد» نقد شيء مكوّن ويشدّ الانتباه إلى خاصّيتين للواقع الذي يطبّقوه عليهما، أي الحدود ولكن بالأخصّ التفكير الذي بدونه لا حدود».[22]

لكن إعادة قراءة لمعنى الميثاق كفعل مؤسِّس تقودنا إلى التمييز بين دوره التأسيسي وحقيقته المنفتحة على الاختبار، أيّ كمهمّة يجب القيام بها؛ مهمّة تتطلّب تخطّي السلبيّات الموجودة. هذه السلبيّات، كما رأينا، تتلخّص في النقاط التالية: أولاً: لم ينجح الميثاق تماماً بأن يجعل الطوائف نسبيّة وكذلك كياناتها الاجتماعيّة، لأجل تسهيل ولادة تتخطّى الطوائف والتي وظيفتها تجميعها في تاريخ مشترك بإفراغها من مضمونها الخاصّ.[23] ثمّ، من جرّاء هذا الضعف، حقّق الميثاق استقلالاً دستورياً لكن لا تاريخياً.

١٨- راجع، أنطون-حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني، ص٤٩.
١٩- المرجع السابق، ص٤٥.
٢٠- أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص١٢٤.
٢١- المرجع السابق، ص ١٢٨.
٢٢- Antoine-Hamid Mourany, Culture libanaise et francophonie. A l'occasion de la IXème assemblée de la francophonie à Beyrouth, en octobre 2001. Beyrouth 2001. P.32.
٢٣ راجع، أنطون-حميد موراني، ملف الأب سليم عبو مرة أخرى. في: النهار(١٩٩٧).

من هنا الثغرة القائمة بين الاستقلال والحريّة والتي هي نبع أزمات، والسبب في وجود الحريّات الواحدة إلى جانب الأخرى بدل أن تكون الواحدة مع الأخرى.[24]

تبدو هذه الصعوبات كمهمّة يجب الالتزام بها. ولا بد من التذكير بأنّ هذه المهمّة، كوظيفة تفسيريّة ونقديّة، مرتبطة بالمسار التاريخي الذي يجعل من لبنان مهمّة خلّاقة مستمرّة من خلال التناقضات[25] وذلك بفعل هذا الرباط الوثيق بين العقد والعطاء في حياة لبنان، طالما أن لبنان يبدو كعطيّة متبادلة بين المسيحيين والمسلمين.[26]

مع ذلك، فقضيّة المستقبل هي قضيّة المهمّة التي يجب أن يخضع لها اللبنانيون لأجل تأسيس لبنان على الحقيقة المتضمّنة في الميثاق والقائمة على الانفتاح على الزمن الجديد في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين. يعود بنا هذا إلى المهمّة المذكورة سالفاً التي تقوم على تفسير الماضي مع إضافة نقد المعطيات القائمة الذي يساعد في جعل ثقل التقليد أمراً نسبياً. هكذا فإنّ الميثاق كمؤسِّس وكمهمّة يمكن اعتباره اختباراً جديداً يحضّ على مقاربة جديدة للتقاليد وعلاقة جديدة بها.

٢.٥.٢. الميثاق الوطني فرصة تاريخيّة جديدة للعلاقة بالمطلق

بيّن التحليل السابق أنّ المهمّة التي يجب القيام بها كانت الوحدة في المستقبل وجعل التقاليد الدينيّة نسبيّة. بكلام آخر، المطلوب هو مواجهة قضيّتين: قضيّة الوحدة المسؤولة عنها الدولة والتمييز من جهة بين الميثاق وروح الميثاق؛[27] من جهة ثانية التعايش والوحدة[28]. لذا فالقضية تمسّ من جهة هيكليّات المجتمع الديني والثقافي والسياسي المسؤولة عن إذكاء هذه الوحدة ومن جهة أخرى دور الدين أو ما يحب موراني أن يسمّيه المطلق في هذه الهيكليّة، لأن لبنان بلد تاريخه ديني وقد تحوّل إلى طائفي.

التشخيص الذي يتبنّاه موراني بالنسبة إلى هاتين القضيّتين يُظهر أن الهيكليّات

٢٤- أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٢٢.
٢٥- راجع، أنطون-حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني، ص٤٤.
٢٦- راجع، أنطون-حميد موراني، العقل والإيمان والعطية لدى ديريدا. في: النهار(٢٨/٨/٢٠٠٣).
٢٧- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٤٢.

مجمّدة لأن «(...) غالبيّة هيكليّات المجتمع اللبناني بقيت كما كانت: السياسة إرث بعض العائلات، بينما لم يكن للأحزاب أيّة فاعليّة (...) وكانت الطوائف تجهد في التأكيد على حضورها (...)».[٢٩] بالنسبة إلى العلاقة بالمطلق، فقد فسدت بفعل الطائفيّة التي حاولت أن تحوّلها إلى مشروع سياسي وأن تتركها في سريرة تاريخها كضمان لحضور الطوائف. المطلوب هو إذن أن نرى كيف نتخطّى جمود الهيكليّات لفتح اعتماد للتاريخ ثمّ نقل المطلق من سريرة تاريخنا إلى الإمام، إلى مستقبل يبقى أيضاً مستقبل الله.[٣٠]

حلّ هذه المشاكل لا يتمّ إلاّ عن طريق تفسير الميثاق ونقده. هناك ثلاثة حقول أمام هذه المهمّة: الحقل الديني والحقل السياسي والحقل الثقافي.

القضيّة الدينيّة هي في الواقع قضيّة الطائفيّة التي شلّت الدين ومنعته من أن يكون حرّاً تجاه السياسة. بالمقابل، استغلّت السياسة الأديان وجعلتها نظاماً طائفياً سياسياً؛ ما منع الطوائف من الدفاع عن نقاوتها الأصليّة تجاه هذا الاستغلال وعن أخذ موقف نقدي من خلال حوار صادق فيما بينها. هذا الموقف يدلّ على العناصر الديناميكيّة التي عليها تُبنى الحياة في المجتمع والعلاقة بالآخرين، ما كان قد يعطي الأديان حضوراً تاريخياً جديداً يكون حضوراً للمجتمع وفي النهاية حضوراً للإنسان.[٣١] إنّه موقف نقدي هدفه أوّلاً المزج بين الديني والسوسيولوجي الذي يمكن اعتباره كالعائق الأكبر في الحياة اللبنانيّة.[٣٢]

المهمّة النقديّة تجاه هذه القضيّة الدقيقة هي إذن تحرير الحياة السياسيّة والدين من الطائفيّة السياسيّة. لكنّ هذا التحرير يبدو وكأنّه دعوة إلى إلغاء الطائفيّة. هنا يميّز موراني بين الطائفيّة السياسيّة والطائفيّة؛ إذ الدين، في نظره، هو أساس تاريخي للبنان. لحلّ هذه القضيّة، يجب إذن اتّباع طريق هيغل في الـ«Aufhebung».[٣٣]

٢٨- المرجع السابق، ص٤٦-٤٧.
٢٩- المرجع السابق، ص٥٧.
٣٠- المرجع السابق، ص١٦٦.
٣١- المرجع السابق، ص٦٩.
٣٢- راجع، أنطون-حميد موراني، كنيسة من أجل عاملنا. بيروت ١٩٧٣. ص٥٠.
٣٣- راجع، أنطون-حميد موراني، الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان». في أبعاده اللاهوتيّة والروحيّة واللأنتروبولوجيّة. بيروت ٢٠٠٠. ص١٨٦.

هذه المهمّة، لدى موراني، مسجّلة في الميثاق الوطني الذي عليه أن يعطي معنىً عقلياً للطائفيّة برفعها إلى مستوى الفكرة-الحد أو المبدأ المنظّم بالعودة إلى مصدرها الأول.[٣٤] يذكّر موراني بهذا الهمّ: «هناك اتّفاق على إلغاء الطائفيّة السياسيّة. وهذا الإلغاء يتعلّق فقط بالبعد العمودي أو توزيع السلطات. لكن هناك همّ صادق لإلغاء بعد أساسي للديمقراطيّة أي بعدها الأفقي أو التعايش (...) فالديمقراطيّة والطائفيّة متلازمتان إذ بدون هذه التعدّديّة الطائفيّة لما كان هناك أي حظّ للديمقراطيّة. الديمقراطيّة إذن هي النظام السياسي المرتكز على التعدّديّة والتعايش. أنا لا أشجّع الطائفيّة كأساس جوهري للديمقراطيّة، لكن علينا أن نوضح أيّة ديمقراطيّة وأين تشكل الطائفيّة عائقاً للديمقراطيّة الحقّة».[٣٥]

إذن يجب أن نميّز أولاً بين الطائفيّة والطائفيّة السياسيّة من دون الفصل بينهما لأن الإثنتين تعملان مرتبطتان معاً وفي ذات الوقت. لكن يجب التمييز بينهما لكي نحلّلهما بطريقة محقة.

يشدّد موراني على الطائفيّة للسبب الآتي لأن للهويّة اللبنانيّة في نظره جذور دينيّة.[٣٦] ما يعني أنّ الطائفيّة، من حيث علاقتها بجذورها الدينيّة، ليست القضيّة الأساسيّة إذ على هذا المستوى هناك هويّة خاصّة وروح خاصّة في هذه التعدّديّة اللبنانيّة انطلاقاً من مبدأ غادامير (نسبة إلى Gadamer) القائل إنّنا «نولد للتقليد قبل أن نولد لذواتنا».[٣٧] بالإضافة إلى أنّ الطائفيّة هي مؤسّسة تذهب في حياة اللبنانيين إلى أبعد من الدولة لأنّها أقرب من الدولة إلى التاريخ وإلى إرادة اللذين حدّدوا ولادة الدولة.[٣٨]

إذن فإلغاء الطائفيّة هو أمر عبثي إذ هو إلغاء الطوائف وبالفعل ذاته إلغاء التقاليد. فالطائفيّة، بالنظر إلى التقليد وإلى جذورها الدينيّة، هي علاقة بالمطلق. هي إذن قوّة روحيّة قابلة للتطوّر في مسار البشريّة.[٣٩]

٣٤- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٩٣.
٣٥- راجع، أنطون-حميد موراني، الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان»، ص٢٣٩.
٣٦- راجع، أنطون-حميد موراني، بحكم هذه الجذور الدينيّة للهويّة اللبنانيّة والسياسيّة. نص غير منشور.
٣٧- راجع، أنطون-حميد موراني، الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان»، ص٣٨.
٣٨- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٧٩.
٣٩- المرجع السابق، ص٢٣.

لكن تبقى قضيّة «الطائفيّة السياسيّة» أي هذه العلاقة بين الطائفيّة والسياسة المتضمَّنة في هذا الجمع المدعو «طائفيّة سياسيّة». رأينا أنّ موراني يرفض الإلغاء ويتبع نقد كانط ونظرة هيغل في فكرة الـ«Aufhebung».

بالنقد يريد موراني الحديث عن الطائفيّة بوضع حدّ والحضّ على التفكير. نترك الحدود جانباً إذ، في نظره، تقع على الدولة مسؤوليّة رسمها بعد مسار من التفكير طويل. ويقوم التفكير انطلاقاً من تفسير للتقاليد في ضوء الكليّة السياسيّة اللبنانيّة الناشئة التي حجر أساسها هو الميثاق. المطلوب إذن هو تحريك الطوائف باتجاه مصدرها الأصلي ونحو وظيفتها الجديدة في هذه الكليّة.[٤٠]

وإعمال الـ«Aufhebung» في الطائفيّة يتمّ لديه من خلال «صراع روحي عميق». وكلمة «روحي» هنا لا تعني فقط الاختبار الديني بل الاختبار الداخلي العميق للروح بالمعنى الهيغلي. يشدّد موراني على هذا الصراع في مقال عنوانه: «من الطائفيّة إلى كلّ لبنان»؛ عندما يستعمل كلمة «من» ليقرّبها من معنى كلمة «durch» الألمانيّة ولها معنى حركة داخليّة لا كنقلة مكانيّة أو زمنيّة بسيطة.[٤١]

هذه الـ«durch» تعمل في ثلاثة مساعٍ متتابعة تقود إلى تخطٍّ للطائفيّة السياسيّة وتلغي دورها: «المسعى الأول لاهوتيّ: هدفه العودة بالطائفيّة إلى أصلها الديني. فنحن جميعنا، في لبنان، مؤمنون. الطائفيّة هي أساساً إفساد الإيمان لكي يصبح مظهراً اجتماعياً محضاً؛ المسعى الثاني ابيستيمولوجي. نظامنا السياسي هو أساساً غير ديني، لكنّ الطائفيّة منعته من أن يبلغ المستوى الجامع؛ بل على العكس، لقد أُخضع لما هو جزئي كالطائفيّة. وهذا انتقاص من كرامة الإنسان لأن السياسة هي المجال المستقلّ لتنظيم الحياة المشتركة بين الناس على أساس مساواتهم العقلية (...) هناك إذن فرق بين العقل الذي هو المطلق والطائفيّة التي هي الجزئي (...) العقلانيّة تحترم كرامة الإنسان، أمّا الطائفيّة فهي خضوع للغريزة وللجمود الاجتماعي (...) والمسعى الثالث هو خُلُقي مأخوذ من المادة ٩٥ من الدستور اللبناني الذي هو أكثر أهميّة من الذي عُدّل سنة ١٩٩٠، والقائل بصراحة: «بصورة مؤقّتة ووفقاً لتدابير البند الأول من شرعة الإنتداب وبقصد العدالة والوفاق، تتمثّل

٤٠- المرجع السابق، ص٢٠٢-٢٠٣.
٤١- راجع، أنطون-حميد موراني، من الطائفيّة إلى كل لبنان.

الطوائف بإنصاف في الوظائف العامّة وفي تأليف الوزارة من دون أن يضرّ هذا بخير الدولة». نحن إذن، بحسب المادة، أمام مبدأين: العدالة والطائفيّة. يعترف هذا البند ذاته للطائفيّة بدورٍ عابرٍ كوسيلة لإرساء العدالة (...)».[٤٢] وإذا ما أُرسيت العدالة هكذا، لا يعود هناك دورٌ للطائفيّة.

لكن السؤال الذي يطرح هو عن كيفيّة تطبيق هذه المساعي الثلاثة. يقترح موراني طريقين: الثقافة والسياسة المرتكزتين على العقل والعدالة. فهو يعلن ذلك من دون تردّد: «محاولتي تذهب حتّى العقلانيّة الكاملة، لأن الدولة والعقل، لدى هيغل وفي عصرنا، لا يفترقان أبداً (...) تخطّي الطائفيّة يتمّ بالعقل (...) الذي هو الإنسان في المجتمع (...) هنا تلتقي السياسة والدين، لدى الإنسان (...)».[٤٣] وهذا اللقاء في الإنسان هو جوهر الثقافة.

في الواقع، لا يفرّق موراني بين السياسة والثقافة بشكل عام لأنّ «الثقافة هي شيء كلّي كما الروح الذي يتضمّن اللغة والعادات والقيم والنظرة إلى الحاضر والماضي والسلوك (...) والثقافة، في المعنى التاريخي هذا تتضمّن أيضاً السياسة كمظهر من مظاهرها».[٤٤] إذا ما حلّلنا هذا التحديد للثقافة نجد أنّها تحمل معنىً ديناميكياً يكسر الحواجز ويخلق الجديد في المجتمع. فالثقافة إذن تساعد على رؤية واقعيّة للأشياء لأنّها شاملة.[٤٥] المطلوب مفهومان يسدّان الطريق في وجه الطائفيّة.[٤٦] فالعقل هو آنذاك الوسيلة الفعّالة للنقد يضع الإنسان تجاه الحقيقة بعيداً عن العاطفة والغرائز. وهذا ما يحرّر الدين من الشأن الاجتماعي ويُقصي الحواجز بين الأفرقاء.[٤٧] وبالتزامن مع العقل هناك الثقافة التي بدورها هي «فعل ولادة الشخص (...) الذي بطبيعته يقود إلى الشموليّة وإلى القوّة العقليّة وبخاصّة الخُلقيّة والروحيّة بالمعنى الواسع للكلمة، وتبقى ناقصة طالما هناك أوهام جماعيّة أو فرديّة تبعدنا عن الحقيقة. هذه المسيرة الطويلة جداً والبطيئة جداً يصوّرها هيغل

٤٢- أنطون-حميد موراني، عبور الطائفيّة إلى كل لبنان. في: النهار(١/٨/٢٠٠٢).
٤٣- راجع، أنطون-حميد موراني، من الطائفيّة إلى كل لبنان.
٤٤- أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٨٤.
٤٥- راجع، أنطون-حميد موراني، الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان»، ص٣٩.
٤٦- المرجع السابق، ص١٨٥.
٤٧- راجع، أنطون-حميد موراني، كنيسة من أجل عالمنا، ص٨٤.

«كثقافة» لا تستطيع تجنّب «طريق الشكّ واليأس».[٤٨] وهكذا فالعقل والثقافة هما الطريق الذي يربّي على الاختبار التاريخي المشترك في المجتمع.

مع ذلك فالثقافة والعقل لا يقودان إلى تخطّي الطائفيّة طالما لم يتحوّلا إلى ممارسة في السياسة بالعدالة حيث يصبح الإثنان شفّافين في «نماذج السلوك السياسي» أو الـ«Vorbild» بحسب الكلمة الألمانيّة التي تحمل معنى أعمق من كلمة «أنموذج» لأنّها أكثر ديناميكيّة بمعنى الإلتزام التاريخي الموجّه والذي يتحول إلى قدوة موجّهة.[٤٩]

في الحقيقة، إنّ السلوك السياسي المرتبط بالعدالة ينطوي على عنصر أساسي هو احترام الإنسان وحرّيته. إذن الالتزام التاريخي بالعدالة في حدّ ذاته هو طريق المساهمة بين الأفراد الذين يتكرّسون في العمل السياسي الذي سيخلق المجتمع الجديد في لبنان بعيداً عن كلّ تقوقع طائفي أو إيديولوجي.[٥٠]

إنّ الطائفيّة والسياسة يساهمان في خير الإنسان، بعودة الطائفيّة إلى أصلها اللاهوتي، حيث تصبح روحاً محيياً بدلاً من أن تبقى مؤسّسات منغلقة، والسياسة تتحوّل إلى عمل بنّاء. على هذا المستوى، يفتح الميثاق مناسبة تاريخيّة جديدة للعلاقة بالمطلق الذي يصير فعلاً تاريخياً للخير في تاريخٍ سائرٍ في اتجاه غائيّ.

هكذا يصبح الميثاق في الـ«Aufhebung» محرراً للطائفيّة من دورها السياسي السلبي، مع الحفاظ عليها في وظيفة جديدة كروح، أي التزام ثقافي وسياسي. في هذه الجدليّة يبقى الزمن الثالث، الرفع، وهذا متعلق بمهمّة الدولة التي هي مركز المصالحة بامتياز بكونها تدلّ على «مهمّات الحاضر وتضع التزاوج الداخلي في الوجدانات الطائفية بمعنى أنّ كلّ طائفة ترفض أن ترى في لبنان مدى لتصوّراتها الشخصيّة الماضية».[٥١] الميثاق هو إذن مهمّة غير طائفيّة مع أنّه نتيجة المساهمة بين الطوائف. بهذا المعنى هو حقيقة تتخطّى الطائفيّة.

٤٨- Mourany, Culture libanaise et francophonie, p.35.

٤٩ راجع، أنطون-حميد موراني، سليم الحص.

٥٠- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٦٢.

٥١- أنطون-حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني، ص٤٤.

٢.٥.٣. الميثاق الوطني فعل غائي نحو دولة ديمقراطيّة

عندما قلنا أنّ الميثاق يفتح مناسبة تاريخيّة جديدة للعلاقة بالمطلق بأن يصبح فعلاً تاريخياً في تاريخٍ سائرٍ نحو نهاية غائيّة، لم نقصد بهذا الكلام وضع المطلق في حركة غائيّة بل تاريخَ اللبنانيين المشترك في مسيرة تاريخيّة يصبح لها المطلق الفكرة-الحدّ لوجود الطائفيّة وللالتزام بها كتاريخٍ مفتوحٍ على الأفق المشترك. إذّاك تتلخّص الغائيّة في فكرة الدولة التي هي مركز «تمازج الآفاق» بين الطوائف والتي تصنع من لبنان «شمولياً عينياً». فالميثاق، بمعنى غائي، هو أمام فكرة الوحدة في التنوّع الذي يصبح في «تمازج الآفاق» كتنوّع وظيفي بدلاً من أن يكون تنوّعاً جوهريّاً. وهذا لا يتجسّد إلاّ في الدولة الديمقراطيّة.

فالدولة الديمقراطيّة، كمكان لتمازج الآفاق، من مهماتها المصالحة بين الوحدة والتنوّع طالما أنّ القضيّة التمهيديّة هي الوسيلة لإيجاد وحدة تاريخيّة منفتحة على مشروع مشترك بين تواريخ مختلفة.[٥٢] نعود هنا إلى الفكرة-الأساس، لدى موراني، وهي أن أصل لبنان هو ديني. وهذا لا يحكم على اللبنانيين بالانقسام لأنّ «الأصل» في هذا «الأصل الديني» هو نقطة انطلاق لكلّ شكل من أشكال الوحدة كفكرة منظّمة أي كعقل. هكذا فالأصل الديني يكوّن الشرط الماورائي في الحقيقة اللبنانيّة التي بدونها لا نستطيع تصوّر أي شكل من أشكال الوحدة. هذا يعني أنّ الأصل يعطي الأديان إمكانيّة شكل للوحدة حيث التنوّع لا يبقى فكرة فوضى أو إعاقة، بل فكرة حيويّة نحو انسجام أكبر.[٥٣]

بالإمكان اعتبار التنوّع كالطريق إلى الديمقراطيّة لأنّها تجمع كلّ القيم في وحدة ديناميكيّة.[٥٤] لكنّ هذه المهمّة، التي تقع على عاتق الدولة، تفرض من أوّل وهلة فكرة عن الدولة تحقّق الوحدة والتنوّع في ديمقراطيّة.

فكرة الدولة في هذا السياق هي في علاقة وثيقة مع قضيّة شروط إمكانيّة لبنان المتصلة مباشرة بالميثاق الذي كان يجب أن يكون الطريق إلى شروط الإمكانيّة بما

٥٢- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٧٤.

٥٣- راجع، أنطون-حميد موراني، بحكم هذه الجذور الدينيّة للهويّة اللبنانيّة والسياسيّة.

٥٤- راجع، أنطون-حميد موراني، الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان»، ص١٨٦.

أنّه وعدٌ وعهد. التحدّي الأساسي للوصول إلى شروط الإمكانيّة يعود إلى الزمن الأول حيث الأفراد والجماعات يصبحون قضيّة مطروحة الواحدة على الأخرى، أي عندما تصبح الوحدة وظيفة روحيّة داخليّة موجّهة إلى نقطة لقاء.[٥٥] والميثاق في هذه الوظيفة هو نقطة انطلاق وإلهام. هذا يعني أن قضيّة شروط الإمكانيّة يجب أن تكوّن قضيّة الوحدة حيث الدولة هي مشروع وحدة وتطبيق للخير العام.[٥٦]

وهذا يفترض أولاً أن تكون الدولة وحدها المسؤولة عن ترجمة روح الميثاق كحقيقة تتخطّى الطائفيّة لأجل خدمة المجتمع المدنيّ.[٥٧] وأن تكون مركز مصالحة يصل المرء إليها عندما يعي أنّ الحرية ترتفع إلى مستوى ضرورة إرادة عامّة؛[٥٨] ثم إن هذه العلاقة بين الحريّة والإرادة والدولة تُظهر بوضوح أنّه لا انفصال مطلقاً بين الدولة والعقلانيّة[٥٩] كما بين الدولة والفرد.[٦٠] أخيراً إنّ الدولة وحدها قادرة على تحويل النظام إلى ثقافة لأنّ الميثاق لم ينجح، بفعل تطبيقه، في ردم الهوّة بين السياسة والثقافة في مسيرة روحيّة استنباطيّة. ثقافة مشتركة نعني أنّه باستطاعة الدولة أن تؤصّل مبدأ «الأنا هو النحن والنحن هو الأنا» أي إحياء مواطنة مرتكزة على هويّة جامعة وعلى الخير العام من دون إلغاء التنوّع الطائفي.[٦١]

أمّا الديمقراطيّة فهي التي ستقصّر المسافة بين الوحدة والالتزام الاجتماعي لأنّ الديمقراطيّة هي القرار الذي أراده اللبنانيون في سبيل التعايش. فهي إذن التي توقظ المرء على الالتزام بالخير العام الذي لن يكون سوى الحفاظ على الوحدة في التنوّع. هذه العلاقة بين الوحدة والتنوّع تُبرز حقيقة جديدة للتنوّع الذي لا يبقى شيئاً جوهرياً بل يتحوّل إلى تنوّع فعّال. كلمة فعّال، لدى موراني، تعني أنّ الطوائف التي اختُصرت في وحدة اجتماعيّة ديمقراطيّة سوف تجد دوراً إيجابياً ناتجاً عن تاريخ كلّ طائفة ذات وظيفة خاصّة. مثلاً، التاريخ الشيعي كتاريخ ألم وحرمان يعطي الوجدان الشيعي أن يكون وجدان العدالة، وعلى العكس، يمثّل الموارنة وجدان

٥٥- راجع، أنطون-حميد موراني، الاختبار التاريخي الإسلامي المسيحي في لبنان.
٥٦- راجع، أنطون-حميد موراني، كنيسة من أجل عالمنا، ص٥٠.
٥٧- راجع، أنطون-حميد موراني، المدينة الأرضيّة والخير العام والمواطنيّة. نص غير منشور.
٥٨- راجع، أنطون-حميد موراني، الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان»، ص٢٢٠.
٥٩- راجع، أنطون-حميد موراني، التحدي الاجتماعي. نص غير منشور.
٦٠- راجع، أنطون-حميد موراني، ملف الأب السليم عبو مرة أخرى.
٦١- راجع، أنطون-حميد موراني، الهويّة اللبنانيّة في بعدها اللبناني والعربي والعالمي.

الحرية الخ. فالديمقراطيّة من هذه الوجهة هي التحقيق العيني؟ لـ«تمازج الآفاق» بين الطوائف في بعد تاريخي فعّال.[٦٢]

هذه الوظيفة تحرّك الطوائف نحو لبنان يمكن تسميته بـ«شمولي عينيّ» حيث تملأ كلّ طائفة دوراً بعيداً عن الخوف من أن تُلغي الواحدة الأخرى. آنذاك تصبح الديمقراطيّة الطريق المعتمَد نحو الوحدة الغائيّة.[٦٣]

لكنّ هذا يفترض التبنّي الجذري للعقلانيّة[٦٤] والبحث عن علاقة جديدة بين الميثاق والدستور. العقلانيّة هي الوسيلة التي يتحقّق بها تخطّي التواريخ الخاصّة في عهد تاريخي جديد[٦٥] وهي وحدها تستطيع أن تضع الحدود. والعقلانيّة هي الفكرة-الحدّ للدولة المدنيّة التي هي الحلقة الوسطى بين الدولة العلمانيّة والدولة الطائفيّة. يرفض موراني علمنة النظام من دون إلغاء النهاية الغائيّة، لأن الميثاق والدستور ليس لهما أصل ديني وإن كان للهوية اللبنانيّة أصول دينيّة.[٦٦]

وهكذا ففي الديمقراطيّة اللبنانيّة، العقلانيّة كحد هي الوسيلة الفعّالة لتمثيل ممكن لعلاقة جديدة بين الميثاق والدستور. يعود موراني إلى فكرة أنّ الميثاق الوطني كنقطة انطلاق نحو الفكرة-الحدّ التي هي الوحدة. لكنّ الميثاق لا يمكن أن يكون هذه الفكرة-الحدّ من دون الدولة، لأنّه دائماً مكوّن من مزيج عهود بين الطوائف، ما يُقصي إمكانيّة وحدة حقيقيّة. فيبقى الميثاق «معارضاً» كلّ شكل من أشكال الوحدة الإيديولوجيّة ولكلّ طيف فوضى. لذلك يعرض موراني علاقة جديدة تربط الميثاق والدستور بواسطة مصالحة بين ما سماه «التضاديّة والبنائيّة في الدستور اللبناني».

في الحقيقة، هذان العنصران المتناقضان يكوّنان مستويين يتداخلان في ممارسة الدستور. المستوى الأول مكوّن من الاتّفاق بين اللبنانيين، بينما الثاني مكوّن من الدستور كما هو إذ ينظّم ممارسة الديمقراطيّة. لكن بالرغم من ذلك، يرى موراني أنّ بين الاثنين تكاملاً من دون إقصاء فكرة الغائيّة في تخطّي هذه الازدواجيّة. ويوضّح فكرة تخطّي الازدواجيّة بين الميثاق والدستور هذه بالتشديد على ضرورة دقّة وجلاء أكبر في

٦٢- راجع، أنطون-حميد موراني، ملف الأب السليم عبو مرة أخرى.
٦٣- المرجع السابق.
٦٤- راجع، أنطون-حميد موراني، من الطائفيّة إلى كل لبنان.
٦٥- راجع، أنطون-حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني، ص٦٥.
٦٦- راجع، أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص١٠٥-١٠٦.

موضوع الميثاق من دون ربط الميثاق في مرحلة وحسب. وعلى العكس من ذلك، بهذا المسار، يصبح الميثاق حقّاً الفكرة-الحدّ والمنظِّم وذلك بأخذ الدستور في الإعتبار حضور الميثاق الأساسي كمشروع متكامل وديناميكي. إذن تخطّي الإزدواجيّة لن يكوّن مساراً سلبياً بل مصالحة. وهكذا يعطي الميثاق الطائفيّة معنى عقلانياً. والدستور يستعيد الميثاق لا بالعنف بل بتحييده. في الحقيقة، إنّ الدستور يعقلن الميثاق.[٦٧]

هذه الجدليّة بين الميثاق والدستور تظهر للعيان القضيّة الأساسيّة للنظام اللبناني، أي العقد الاجتماعي. تخطّي الازدواجيّة يفترض إذن عقداً اجتماعياً جديداً مكتوباً يرفع الميثاق الأول، إذ يؤسّس عقداً بين الطوائف، إلى عقد اجتماعي بين الأفراد كبدءٍ لدولة ديمقراطيّة.[٦٨]

والميثاق الجديد يجب أن ينطلق من رفض التعايش كهدف نهائي للحياة اللبنانيّة، لكي يصل إلى حياة عادية مشتركة[٦٩] أي رفض حياة جماعة إلى جانب جماعة أخرى بهدف المشاركة والمساهمة بينهما،[٧٠] وهذا الميثاق يجب أن يوضع كتابةً ليولد «(...) من حوار صادق ومركّز على براهين (...) الميثاق الوطني الذي يتضمّن هذا الاعتراف بالتعدّديّة وبالعقد وبالتالي المولود من الحرّيات التي تعترف إحداها بالأخرى. لكن بما أنّ الاختبار التاريخي لم ينطبق تماماً على روح الميثاق، يجب أن يكتب الميثاق الجديد لتوضيح الشكل الأصيل للدولة الممكنة وللمجتمع حيث يصبح التعايش ممكناً (...) [وتصبح] الشروط (...) لممارسة السلطة [واضحة أيضاً]».[٧١]

عندها يكون الميثاق الجديد هو الدولة الديمقراطيّة، دولة المستقبل التي وحدها تستطيع حلّ الازدواجيّة في النظام اللبناني. فتكون هي الفعل الغائي بامتياز نحو الدولة الديمقراطيّة لأن المستقبل الذي يجمع اللبنانيين لا بد من أن يكون «شمولياً عينياً» في علاقتهم بالمطلق، طبعاً شرط، كما يردّد موراني، «فتح اعتماد لا محدود للتاريخ والصبر عليه»[٧٢] لأن الميثاق هو مصداقيّة تاريخيّة بين الطوائف.

٦٧- المرجع السابق، ص٩٢-٩٣.
٦٨- المرجع السابق، ص٧٨.
٦٩- راجع، أنطون-حميد موراني، بحكم هذه الجذور الدينيّة للهويّة اللبنانيّة والسياسيّة.
٧٠- راجع، أنطون-حميد موراني، عنصرة وزمن نعمة وملء. نص غير منشور.
٧١- أنطون-حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخيّة، ص٨٤.
٧٢- أنطون-حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني، ص٤٩.

الخاتمة

العلاقة بين الميثاق الوطني والدين والدولة

في كتابه «فلسفة الحق»، يختصر هيغل مهمّة الفلسفة بـ «(...) فهم ما هو كائن [ويضيف] أمّا بالنسبة إلى الفرد، كلّ واحد هو ابن زمانه. والفلسفة هي هكذا زمانها مضبوط في مفاهيم».[١]

وظيفة الفلسفة يُمكن فهمها في معنيين متلازمين لدى هيغل، موضوع الفلسفة هو «ما هو كائن» أو، كما يقول هيغل، الواقع، ودور التصوّر وهو رفع هذا الواقع إلى مستوى الفهم الذي يعبّر عنه المفهوم. لكنّ الاثنين مرتبطان بنوع جدليّ ويكوّنان فعل فهم واحد. هذا يظهر في نصّ هيغل من جهة، عندما يتكلّم على الشخص الذي يطرح فعل الفهم كابن زمانه. وبكونه ابن زمانه، يستطيع الشخص أن يُتمّ فعل الفهم الذي يأخذ بالاعتبار الواقع الذي يتغيّر في الزمن. من جهة أخرى، الفلسفة كتعبير لفعل الفهم هذا هي ضبط لهذا الزمن في مفاهيم. لذلك فالفلسفة هي الإمساك بمعنى الزمن وفهمه. والفاعل في فعل الفلسفة هذا هو الذي يفهم ويفهم ذاته (لأنّ فعل الفهم هو في الوقت ذاته فعل فهم الذات تجاه الشيء المفهوم).

هذه العلاقة التي تحترم الواقع التاريخي والجهد للإمساك به (الذي يمكن تلخيصه في هذا المخطّط فاعل-فلسفة [كفهم لما هو كائن] -زمن) هو الأساس في هذا البحث في الميثاق الوطني اللبناني لسنة ١٩٤٣. لو قرأنا هذا النصّ كتتابع بسيط لأحداث تاريخيّة، كما يبدو في القسم الأول، ولو احترمنا الطريقة التي بها الكتّاب العديدون فهموا الأحداث، لن نصل إلى الهدف الذي وضعناه لعملنا.

عندما نتبنّى مخطّط «فاعل-فلسفة-زمن» علينا القيام ببعض التغييرات لاحترام المستقبل. تعدّد التفاسير التي عرضناها يدلّ، بنوع لا رجعة عنه، على التعقيد الإجتماعي-التاريخي للبنان والذي يدعو إلى صبر جهيد من دون كلل لفهم تعقيد التركيبة اللبنانيّة. فلبنان قد يكون البلد الوحيد حيث الإنسان مدعوّ بل مُجبَر على الانتباه إلى هذا التعقيد في مقاربة هذا البلد.

١- George W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt 1970. P.26 .

في هذا المسار حاولنا توضيح فكرة الميثاق كتأليف تاريخي طويل دُعيت للوصول إليه كلّ طائفة إنّما مع احترام الإيقاع التاريخي الخاصّ بالطوائف المتعدّدة. إذن هذا الفعل التاريخي للميثاق لم يعد التزاماً كلامياً إنّما هو قرار له أصوله التاريخيّة وهو ينمو من خلال تاريخ استقلال الدولة. هذه الدولة التي بدأت مع الميثاق يمكن رفعها إلى مستوى «شمولي عيني». وهذا يعني أنّ الميثاق مقبول لدى الطوائف كدعوة إلى تحديد جديد للذات، أي إلى تفسير الذات بطريقة جديدة في ضوء الميثاق لأن الميثاق يضعنا على طريق العبور المحتوم من الخاصّ إلى العام، أي إنّ الطوائف التزمت في الميثاق على أن تنفتح إلى ما بعد حدود تواريخها الخاصّة إلى تاريخ مشترك.

وإنّه لمن الخطأ أن يفهم تفسيرنا لتاريخ الطوائف بضرورة تاريخيّة. في الحقيقة، نحن نتكلّم على مصير تاريخي أُخضع، وسط العنف والأزمات، للتقدّم نحو اتّزان كان يتقدّم شيئاً فشيئاً بطريقة عقلانية مع الأخذ في الاعتبار آمال كلّ الطوائف وتوجيهها في الوقت ذاته نحو نهاية قد تملأ بطريقة مُثلى هذه الآمال. نحن نبرّر هذه النظرة بالارتكاز على فكرة الظاهرتيّة بحسب هيغل في كتاب «فينومينولوجيا الروح» الذي هو كتاب يشرح حياة الوجدان. ونظنّ أيضاً أنّ التاريخ المكتوب في جماعة هو تاريخ حياة وجدانها او كفينومينولوجيا لروحها في المدى الزمني. إذن يبقى التاريخ تاريخ الروح في حدوده وتحقيقاته وتوجهاته. وهكذا ففكرة التاريخ لا تُقصي الشروط التي غالباً ليست شروطاً خارجة عن الوجدان بل هي شروط الوجدان.

هكذا نجد في الميثاق الوطني تأليفاً لمجموعة شروط تاريخيّة خاصّة بكلّ طائفة وتفاعلها مع الطوائف الأخرى ومن ثم في قلب التاريخ المشترك. لذلك فهو الهدف النهائي حيث تجد كلّ الطوائف ذاتها وتبلغ مأربها.

هذه النتيجة هي الحلّ الوحيد الممكن لفهم تاريخ المشاركة بين الطوائف المختلفة. فهم التاريخ المشترك هذا للطوائف يعبّر أيضاً عن التزام معقول من ناحيتهم، أي فعل إرادة وطنيّة. ظهرت هذه الإرادة بالرغم من الانقسامات والأزمات وبالتالي أظهرت أنّ اللبنانيين ظلّوا أمناء لالتزامهم الأول بعضهم تجاه بعض. من هذا المنظور، فإنّ التعدّديّة الطائفيّة، التي استطاعت مرّات أن تكون مصدر عدم تفاهم وشكوك، تستطيع أن تلعب دوراً إيجابياً بأن تقود، إذا ما عادت إلى تواريخها قبل

الميثاق والحالات التاريخيّة التي مرّت بها، إلى تكافل اجتماعي بدلاً أن ينظر إليها كعنصر سلبي أو كعائق في وجه التاريخ المشترك.[٢]

ما قلناه هنا هو نوع من أنواع الدفاع عن الدور الإيجابي للطوائف على مستوى الوحدة الوطنيّة والاتّفاق السياسي بينها من دون أن نجعل من الطوائف عنصراً مكوّناً للنظام السياسي. وهذا ما يجعل الميثاق، بصفته «شمولياً عينيّاً»، يأخذ معنى أبعد من معنى محلّي لأنّه يصل إلى اهتمامات الفكر الفلسفي المعاصر الذي لا يفرّق بسهولة بين الشمولي والجزئي في عصر بعد الحداثة أو بعد الدهرنة.[٣] هذه النقلة نراها بوضوح في التفكير السياسي لمسرّه حيث يشدّد على وحدة الدولة التي تعبّر عن شكل حقيقي للشموليّة إذ تتخطّى الطوائف من دون أن تلغي حضورها الحقيقي. فهو يستعمل تعبير «النموذج التوافقي» أي أنّه يحترم الشمولي المطبوع بطابع لبناني خاصّ ألا وهو: «النموذج التوافقي».

الدّفاع عن الميثاق الوطني، كمشروع توافقي أي كتأليف شامل، يؤيده بعض من الخبراء الأجانب المتعمقين في التركيبة اللبنانيّة والنموذج اللبناني. فتيودور هانف مثلاً في مقال عن «لبنان في منظار مقارن» يكتب: «في نهاية هذا العصر، الدولة-الأمّة ذات الثقافة المتاسقة أصبحت استثناء والدولة المتعدّدة الجماعات القاعدة. في منظار مقارن يبدو أن الأهميّة التأليفيّة، التي لا تريد لا الوحدة ولا التنوّع الجذري تقدّم الحلّ الأفضل لتأمين التعايش بين الطوائف في لبنان وسواه».[٤]

هذا التوجه الذي يمكن اعتباره كفهم للشمولي في الجزئي هو محط أنظار الفكر الفلسفي واللاهوتي في آن في الزمن الحاضر. ويقوى هذا الشعور في العلاقة بين الاثنين في زمن العولمة، الذي يبدو جلياً أنه بقدر ما يتضخم الشكل العولمي بقدر ما

٢- راجع، Elie Baranavi, Les religions meurtrières. Paris 2006. له موقف متشدّد يعتبر فيه أن الديانات، خاصة المسيحيّة واليهود والإسلام، لا يمكن أن يتعايشوا إلى في إطار ديانة مدنيّة (religion civile).

٣- راجع: Klaus Müller, Glauben und Wissen oder: Das Christentum auf dem Areopag der philosophie. In: Suchbewegung nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage haute. Religion-Kultur-Recht (5). Hrsg. von Johann Reikerstorfer und Josef Kreiml. Frankfurt am Main 2007. P.105-122. Ici p.120.

وكلمة بعد الدهرنة كان عرضها يورغن هابرمس في محاضرة جمعته والكردينال رتسينغر سنة ٢٠٠٤، تناول فيها دور الدين في السياسة. راجع:

Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg-Basel-Wien 2005.

٤- Theodor Hanf, Le Liban en perspective comparée. In : revue des deux mondes (Septembre 1990). P.49-74. Ici p.49.

تأخذ الجزئيّات حدّة في البروز لتأكيد الذات من جهة، ولإظهار ميزتها من جهة أخرى. فما هو عالمي صار هو المشترك والمميز في آن.

هناك أمثلة كثيرة في هذا المجال. لكن مثال آخر موازٍ لموقف هانف في الشموليّة وعلاقتها بالجزئي نجدها، لدى جياني فاتّيمو (Gianni Vattimo)، مرتكزة على مثل المحبة المسيحيّة (caritas).[٥] يتبع فاتّيمو أغوسطينوس في شرحه للمحبّة عندما يعتبر أنّ «أحبّك» تعني «أريدك أن تكون». انطلاقاً من هذا التأكيد، يصل فاتّيمو في تفسيره إلى مشروعيّة كلّ خطاب حول الشموليّة كما حول التعدّديّة (لأن هذا شرط أساسي لإمكانية التعدّد). لكن للوصول إلى هذه النتيجة، كان على فاتّيمو أن يميّز في مفهومه للكاريتاس بين مضمونها وبين استعمالها كتصوّر خُلُقي. من المعقول أن نتكلّم على كاريتاس كخلقيّة شموليّة للتعدّديّة، أي محبة تعترف بالتعدّديّة ضدّ كلّ استثناء؛ الشموليّة في المحبّة هي طريقة وجود في التعدّديّة.

نعتقد أنّ فكرة الميثاق الوطني كشمولي يتضمّن بُعدَي الجدليّة الجزئي والشمولي. على هذا الأمر شدّد جميع الكتّاب الذين تكلمنا عليهم في القسم الثاني من عملنا. من دون الاعتراف بالتعدّديّة، لم يكن هناك أبداً فكرة ميثاق يكوّن وحدة بين أمور مختلفة من دون أن يضيع في قضيّة توزيع السلطات. هذه الفكرة ذاتها يعبّر عنها كتّابنا بالتشديد على الميثاق كمكوّن لوحدة من دون أن ننتظر أولاً قضيّة توزيع السلطات.

لكنّ هؤلاء الكتّاب يلتقون في القناعة بأنّه يجب العمل على تحقيق نظام سياسي ثابت في دولة تعمل بحسب متطلّبات المبادىء السياسيّة. تبقى هذه المتطلّبات، بحسب هؤلاء الكتّاب، تحدّياً موجّهاً إلى جميع اللبنانيين الذين يبدون وكأنّهم لم يفهموا متطلّبات واقعهم السياسي بضرورة تخطّي ما وصفه موراني بالتضاد بين الميثاق والدستور في النظام اللبناني.

قبل الدخول في هذه المسألة، نودّ أن نسترعي الانتباه إلى عنصر مهمّ، ألا وهو مكان الطوائف في قبول الميثاق. انطلاقاً من تحليل آراء بعض كتّاب من الطوائف اللبنانيّة، بإمكاننا القول إنّ الطوائف لعبت دوراً تكامليّاً في قبول الميثاق. فاعترفت به كواقع

٥- Klaus Müller, Glauben und Wissen, p.119-122.

«شمولي عيني» يطبّق الاعتراف بالغير في اتّفاق خاصّ أُدخل في دستور الدولة. من جهة أخرى، عندما تتبنّى الطوائف الميثاق فهي تتبنّى أيضاً شكلاً جديداً للوجود عُرف عادة «بميثاق التعايش». بعد هذا تعرّفت الطوائف، تجاه الميثاق، إلى فهم جديد لذاتها. فهمها لذاتها هذا أصبح تحدّياً وجوديّاً لصدقها في تطبيق المبدأ الذي استعرنا صيغته من فاتّيمو: «أريد أن تكون» «كإخلاء للذات» تاريخيّ وكإخلاء للذات في عبارة «أحبّك».[٦]

في نهاية هذه الخاتمة، نعود إلى فكرة الاعتراف لكي نشدّد على هذا التوتّر القائم بين الميثاق والدستور والذي هو أساس في نظريّة الدولة. رأينا، لدى الكتّاب وحتّى في الجزء النهائي من القسم الأول من عملنا، أن الميثاق قد أطلق قضية شكل الدولة الذي يناسبه. في الواقع، كما يشرح هابرماس، وانطلاقاً من فكرة الاعتراف لدى هيغل التي تؤدّي إلى فكرة العدالة، نريد التذكير بهذا التضاد القائم بين الدستور والميثاق.

إن فكرة الاعتراف، كفكرة للعدالة، لها ثلاث وظائف، لدى هيغل: إنّها تمثّل نظام مؤسّسة كما تمثّل تاريخاً تربوياً لوجدان ما وأخيراً إنّها تمثّل الأصل التاريخي للمؤسّسة. هذه الوظائف في الفلسفة السياسيّة عند هيغل معروفة كفكرة الأساس التي هي الشرط الأساسي للقانون وللدولة.[٧]

هذه الوظائف الثلاث تحملنا على التساؤل عن موضوعين: أولاً إلى أيّ حدّ نستطيع القول أنّ الميثاق المؤسِّس لهويّة وطنيّة، التي هي تأليف شمولي، يمكن أن يكون أساساً لولادة دولة جديدة ؟ هل يمكن أن يكون له دور تأسيسيّ ثانٍ وما هو الشرط الضروري لذلك؟

٦- المرجع السابق، ص١١٩.

٧- راجع: Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als, Ideologie;. Suhrkamp (287). Frankfurt a. M. 1969
Surtout article 1: «Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser, Philosophie des Geistes» p.9-47.

يظهر الكاتب في هذا النص الترابط العميق بين التفاعل والاعتراف كفكرة مؤسسة للعدالة عند هيغل.

راجع ايضاً: Gabriel Amenzual et Palma de Mollorca, Anerkennung. In: Europäische Enzyklopädie zur Philosophie und Wissenschaften. T.1. Hamburg 1990. 128-131.

«نظرية الاعتراف (لدى هيغل) تملأ الوظيفيّة المنهجيّة التالية: ١- عرض نظام مؤسسة ما (ويقصد بها المؤسسة السياسيّة)؛ ٢- عرض التاريخ التربوي لوجدان ما (..) ؛ ٣- عرض التكّون التاريخي لمؤسسة ما». ص١٢٩.

للجواب على هذا الأمر، يجب من جديد التذكير بأنّ العلاقة التي يضعها هيغل بين الاعتراف (من دون أنّ ننسى أن الاعتراف لديه يتبع التفاعل (Interaktion → Anerkennung) والميثاق هو الطريق الثابت والأكيد نحو الدستور الذي ليست الدولة سوى نتيجته. هذا التتابع المنطقي كان دائماً متّبعاً منذ أرسطو كمسيرة ضروريّة لتأسيس الدولة.[8]

وهكذا فكلّ مشروع لدولة حقيقيّة في لبنان لن يفوز بالنجاح إلاّ بتجديد البحث في التتابع اللامنطقي الذي رافق ولادة الدولة اللبنانيّة. لنا تاريخ مشترك صار هكذا يوم عُقد الميثاق سنة ١٩٤٣. أمّا قبل هذا الزمن، فقد قبلنا الدولة سنة ١٩٢٠ ثمّ الدستور سنة ١٩٢٦. فنحن إذن أمام طريق معكوس حيث تكمن الأزمات الدائمة في لبنان. أن نتمنّى دولة جديدة يعني أن نقوّم طريق الميثاق كتأليف وكشموليّة، أي كإرادة مشتركة وكأساس لهويّة نتبنّاها كهويّة لبنانيّة خاصّة قادرة أن تسير بنا نحو دستور يتطابق ومضمون الميثاق الحقيقي.

٨- راجع: Peter Weber-Schäfer, Aristoteles. In: Klassiker des politischen Denkens. Hrsg. von Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer. T.1. München [5]1979. P.36-63.

المراجع

المراجع العربية:

إغناطيوس الرابع، في المسألة اللبنانية والمصير المسيحي. بيروت ١٩٨٩.

بطرس، ف.، كتابات في السياسة. بيروت ١٩٩٧.

تويني، غ.، الكنيسة الأنطاكية وتحدي المستقبل. في: النهار(٢٢/٥/٢٠٠٥).

جسر، ب.، السيرة الذاتية للشيخ محمد الجسر (٢). في: النهار(٩/٧/٢٠٠٦).

– ميثاق ١٩٤٣. لماذا كان؟ ولماذا سقط؟ بيروت ١٩٩٧[٣].

جنبلاط، ك.، حقيقة الثورة اللبنانية. بيروت ١٩٥٩.

– في مجرى السياسة اللبنانية. أضواء وتخطيط. بيروت ١٩٥٩.

حريق، إ.، التحوّل السياسي في تاريخ لبنان الحديث. بيروت ١٩٨٢.

حمادة، س.، تاريخ الشيعة في لبنان. الحكم الشيعي في لبنان. ج.١. بيروت ٢٠٠٨.

حيدر أحمد، ع. ر.، المسلمون الشيعة في كسروان وجبيل سياسياً-تاريخياً-اجتماعياً. بالوثائق والصور ١٨٤٢-٢٠٠٦. بيروت ٢٠٠٧.

خليفة، ع.، من الميثاق الوطني إلى الجلاء. ١٩٣٨-١٩٤٦. بيروت ١٩٩٨.

خضر، ج.، إثم الأب. في: النهار(١٧/١٠/١٩٨٢).

-أشياء تخصنا. في: النهار(٣/١١/٢٠٠٥).

– أفكار وأراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك. ج.٢. جونية ٢٠٠٠.

– أزمتنا والصوم. في: النهار(١٤/٣/١٩٩٢).

– امتحان الرجاء. في: النهار(١٨/١٠/١٩٨٧).

– خصوصيات لبنان. في: النهار(١٨/٢/١٩٨٩).

– ديمقراطيتنا والانتخاب. في: النهار(٢٢/٥/١٩٩٦).

– رعاية الله ورعاية الدولة. (١٤/١/٢٠٠٦).

– شهادة أم مساومات. في: النهار(٣٠/١٢/١٩٨٨).

– عبر الطوائف. في: النهار(٣٠/٤/١٩٨٨).

– رجاء في زمن الحرب. بيروت ١٩٨٧.

– طرابلس في المحنة الكبرى. في: النهار(١٣/١٢/١٩٨٥).

– لبنان غائباً وآتياً. في: النهار(١٧/٩/١٩٨٨).

– لبنان الشعب ولبنان الدولة. في: النهار(١٧/١١/١٩٨٢).

– لبنان الأعجوبة الممكنة. في: النهار(١٤/١٠/١٩٨٤).

- لبنان المقلق. في: النهار(٢٨/١٠/١٩٩٥).
- لبنان المرتجى. في: النهار(٧/١/٢٠٠٦).
- لبنان هل من أفق؟ في: النهار(٣١/١٢/١٩٩٤).
- البلد فصح ممكن. في: النهار(١٤/٤/١٩٨٥).
- الحكم المدني. في: النهار(٢/٩/١٩٨٩).
- الجنوب في طريق التحرير. في: النهار(٢٠/١٢/١٩٨٥).
- الحكم والناس. في: النهار(٢٣/٥/١٩٩٢).
- الخبز وغفلة الحكام. في: النهار(٨/١١/١٩٨٧).
- الأرثوذكس في لبنان. في: النهار(١٨/٣/٢٠٠٦).
- الأرز والنخل. في: النهار(٣٠/١١/١٩٨٠).
- الأزمنة تفتقد. في: النهار(٢٦/١٢/١٩٨٦).
- السلام الملك. في: النهار(٢٥/٧/١٩٨٢).
- الضيافة اللبنانية. في: النهار(٤/٣/١٩٨٩).
- الطلاق لبناني. في: النهار(٢٥/٥/١٩٩٦).
- العائلية. في النهار(٨/٥/٢٠٠٤).
- الغرابة في الوطن. في: النهار(٣/١١/١٩٨٥).
- الأفران والبنزين. في: النهار(١/١١/١٩٨٧).
- الفرج الآتي. في: النهار(١/١١/١٩٨٨).
- الانصهار الوطني. في: النهار(١١/٣/١٩٩٥).
- المنقذ من الضلال. في: النهار(٨/٧/١٩٨٩).
- المهجرون. في: النهار(٢٤/٩/١٩٩١).
- الهاتف والدولة. في: النهار(١٣/٨/١٩٩٤).
- الوطن. في: النهار(٢١/٩/١٩٩٦).
- الوطن الآتي. في: النهار(٧/٨/١٩٨٣).
- الوفاق الوطني. في : النهار(١٣/٢/١٩٨٨).
- إلى شباب بلادي. في: النهار(١٤/١٢/١٩٩٦).
- إلى الرئيس الآتي. في: النهار(٣/٨/١٩٨٨).
- مدينة الله. في: النهار(٤/٦/٢٠٠٥).
- مسيرة من كل الينابيع. في: النهار(٥/٩/١٩٨٢).
- مع الطائفية وإزاءها. في: النهار(١٨/٢/١٩٩٥).
- مقومات الوطن. في: النهار(٢٣/١/١٩٩٣).

- منطق السلام. في: النهار(٢٩/١١/١٩٩٠).
- من الموت إلى الحياة. في: النهار(٢٩/٧/١٩٨٩).
- نحو حياة مسيحية جديدة. في: النهار(٢١/١٢/١٩٩٥).
- نفس أنطاكية في تدينها. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ بلمند ١٩٩٩. ص٩٧-١٠٧.
- نفسي حزينة. في: النهار(٧/٩/١٩٩٦).
- هذا العالم لا يكفي. بيروت ٢٠٠٦.
- هل للروم من سياسة؟ في: النهار(٢٢/١٢/١٩٩١).
- هويات تتكوّن. في: النهار(١١/٣/١٩٨٩).

خير الله، م.، المجمع الماروني والمجامع التي عقدت لتحضيره وتطبيقه. في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦). ص١٦-٣٦.

داية، م.، في العقلية المدنية لأرثوذكس بطريركية أنطاكية. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ بلمند ١٩٩٩. ص٧٧-٩٥.

دبس، ي.، الجامع في تاريخ الموارنة. بيروت ١٩٨٧.

رستم، أ.، الروم في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وصلاتهم بالعرب. ج.١. بيروت ١٩٨٨.

- كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى ٣٤-٦٣٤. ج.١. بيروت ١٩٨٨.
- نحن وروما والفاتيكان. بيروت ١٩٩١[٢].

زيادة، ب.، التاريخ الدبلوماسي لاستقلال لبنان مع مجموعة من الوثائق. بيروت ١٩٦٩.

شرارة، و.، الأمة القلقة. العامليون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية. بيروت ١٩٩٦.

شرف، ج.، البيئة التاريخية لمجمعي حراش (١٦٤٤) واللبناني (١٧٣٦). في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦). ص٤٣-٤٦.

شمس الدين، م. ح.، حبيبتي الدولة. في: المستقبل (٢٨، ٢٩، ٣٠/١٢/٢٠٠٦)

شمس الدين، م. م.، لبنان الكيان ولبنان المعنى. بيروت ٢٠٠٥.

- العلمانية. تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام. وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان. بيروت ١٩٩٦[٢].
- الوصايا. بيروت ٢٠٠٢[٢].

شيحا، م.، لبنان في شخصه وحضوره. بيروت ١٩٦٢.

صايغ، ز.، من العراق إلى لبنان الحاجة إلى ابتداء تسوية. في: النهار(١٠/١٢/٢٠٠٦).

صفير، ب.، المجمع اللبناني في نصّيه العربي واللاتيني. في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦). ص٤٧-٤٩.

صفير، ن.، المجمع البطريركي. بكركي ٢٠٠٣.

عبد الرازق، ع.، الإسلام وأصول الحكم. بحث في أصول الخلافة والحكم في الإسلام. بيروت ١٩٦٦.

عطية، ج.، ما هي كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس؟ أية خصوصية؟ في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ بلمند ١٩٩٩. ص٩-٣١.

عطية، ن.، لبنان المشكلة والمأساة. بيروت ١٩٧٧.

غالب، ب.، صديقة ومحاميّة. بيروت ١٩٢٣.

غنّام، ر.، المقاطعات اللبنانية في ظل الحكم المصري ١٨٣٢-١٨٤٠. المختارة ١٩٨٨.

- المقاطعات اللبنانية في ظل حكم الأمير بشير الشهابي ونظام القائمقاميتين ١٧٨٨-١٨٦١. دراسة وثائقية في تاريخ جبل لبنان السياسي. بيروت ١٩٩٨.

فريد، م.، تاريخ الدولة العليّة العثمانية. بيروت ١٩٧٧

فحص، الموارنة في لبنان... حكاية التأسيس والكيان والشراكة. في: الحياة(٤/٣/٢٠٠٤).

- المطلوب من الشيعة بعدما انحلّت عقدتهم مع الدولة. في: النهار(٧/١٠/٢٠٠٥).

فهد، ب.، بطاركة الموارنة وأساقفتهم، في القرن التاسع عشر. بيروت ١٩٨٦.

- بطاركة الموارنة وأساقفتهم، في القرن العشرين. بيروت ١٩٨٧.

فياض، م.، الأساطير المؤسسة للوحدة الوطنية اللبنانية. في: النهار(٢١/٥/٢٠٠٥).

قرم، ج.، لبنان المعاصر. التاريخ والمجتمع. بيروت ٢٠٠٣.

كوثراني، و.، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠-١٩٢٠. بيروت ١٩٧٦.

- خروج أمل وحزب الله من الحكومة لا يعني خروج الطائفة الشيعية من الدولة. في: النهار(٣٠/١١/٢٠٠٦).

- علمانية التيار الوطني الحرّ. ليست المرة الأولى. في: النهار(١٧/٥/٢٠٠٥).

الحاج، ك. ي.، مبحث فلسفي لاهوتي سياسي حول الطائفية في لبنان على ضوء الميثاق الوطني. بيروت ١٩٦١.

الأمين، ح.، سراب الاستقلال في بلاد الشام ١٩١٨-١٩٢٠. بيروت ١٩٩٨.

الحص، س.، محظور الكلام... مذهبياً وطائفياً. في: السفير(٦/٣/٢٠٠٦).

الحلبي، ع.، البطريرك صفير شيخ عقل لبنان. في: النهار(٦/٥/٢٠٠٦).

الخازن، ف.، تفكّك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٧-١٩٧٦. بيروت ٢٠٠٢.

الدويهي، ا.، أصل الموارنة. إهدن ١٩٧٣.

- تاريخ الأزمنة. بيروت ١٩٧٦.

الدين، س. ت.، المسألة الطائفية في لبنان. الجذور والتطور التاريخي. بيروت (من دون تاريخ النشر).

السيّد، ر.، العلاقة الإسلامية المسيحية. ثقافة الجدل وثقافة الحوار. في: الاجتهاد (٢٣/٢/١٩٩٥). ص٥-١٣.

- الأمة والدولة والتماسك الاجتماعي والسياسي. في: المستقبل (٢٥/٧/٢٠٠٣).

السودا، ي.، في سبيل الاستقلال[٢] ١٩٩٨.

الصفا، م. ج.، تاريخ جبل عامل. بيروت[٤] ٢٠٠٤.

الصلح، ر.، إلى أيّ مدى يذهب لبنان بالوحدة؟ في: النهار(١٦/٧/٢٠٠١).

الصلح، ك.، الاتصال والانفصال في لبنان. في: باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣. لماذا كان؟ ولماذا سقط؟ بيروت ١٩٩٧٣.

الصلح، م.، الحس الشعبي والوطنية. في: الرياض(٢٠/٩/٢٠٠٤).

- الكيان السياسي والاستقلال. في: الرياض(٢/٥/٢٠٠٦).

- التنوع اللبناني والعرب. في: الرياض(١٦/١١/٢٠٠٢).

- عروبة البطريرك صفير. في: النهار(٣٢/٤/٢٠٠٦).

- لبنان الذي ساهم العرب في رسمه بالطائف. في: الرياض(١٨/٩/٢٠٠١).

- لبنان القضية والاستقلال. في: الرياض(٥/١١/٢٠٠٥).

- لبنان التعايش والتسامح. في: الرياض(٣٠/٥/٢٠٠٥).

- لبنان والاستقلال. في الرياض(٣١/١٠/٢٠٠٢).

- لبنان ودوره العربي. في: الرياض(٢٢/٢/٢٠٠٥).

- لبنان وحقيقة الاستقلال. في: الرياض(١٤/٢/٢٠٠٦).

- لبنان والتجربة والوطنية. في: الرياض(٢٧/٨/٢٠٠٢).

- ستون لبنان. في: الرياض(٢/١٢/٢٠٠٣).

- وحدة لبنان. في: الرياض(١٤/٣/٢٠٠٥).

المهاجر، ج.، التأسيس لتاريخ الشيعة في سورية ولبنان. بيروت ١٩٩٢.

المولى، س.، أي نظام أي صيغة للبنان. في: السفير (٦/١١/٢٠٠٤).

- عن الذاكرة والتاريخ والمصالحة. في: النهار (١٢/٦/٢٠٠٢).

- عن المواطنة والمجتمع المدني والتجربة اللبنانية. في: شفاف الشرق الأوسط (٢٣/١٠/٢٠٠٥).

- الشيعة ولبنان. في: شفاف الشرق الأوسط (٢/٩/٢٠٠٥).

متري، ط.، الوحدة والتنوع وكلام الهوية عند الأرثوذكس في لبنان منذ العام ١٩٢٠. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ بلمند ١٩٩٩. ص٣١٩-٣٣٧.

محفوظ، ي.، حركة الإصلاح الرهباني قبل المجمع اللبناني وبعده. في: المنارة ٢٨(١/١٩٨٦). ص٥٨-٧٠.

مسّرة، أ. ن.، التوافقية هي أيضاً... تصويت وأكثرية. في: النهار(٢٩/١٢/٢٠٠٥).

مسّوح، ج.، محطّات في نظرات الأرثوذكس الأنطاكيين إلى الإسلام والمسلمين خلال القرن العشرين. في: تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أية خصوصية؟ بلمند ١٩٩٩. ص٣٠٥-٣١٨.

موراني، أ. ح.، بحكم هذه الجذور الدينية للهوية اللبنانية والسياسية. نص غير منشور.

- سليم الحص. نص غير منشور.
- عبور الطائفية إلى كل لبنان. في: النهار(١/٨/٢٠٠٢).
- عنصرة وزمن نعمة وملء. نص غير منشور.
- في هوية لبنان التاريخية. بيروت ١٩٩٤.
- كنيسة من أجل عالمنا. بيروت ١٩٧٣.
- الهوية المارونية في بعدها اللبناني والعربي والعالمي. نص غير منشور.
- الاختبار التاريخي الإسلامي المسيحي في لبنان. نص غير منشور.
- الإرشاد الرسولي «رجاء جديد للبنان». في أبعاده اللاهوتيّة والروحيّة والأنتروبولوجيّة. بيروت ٢٠٠٠.
- المدينة الأرضيّة والخير العام والمواطنيّة. نص غير منشور.
- التحدي الاجتماعي. نص غير منشور.
- الوجدان التاريخي الماروني. محاولات تفسيرية. بيروت ١٩٨١.
- العقل والإيمان والعطيّة لدى دريدا. في: النهار(٢٨/٨/٢٠٠٣).
- العبور من الطائفية إلى كل لبنان. نص غير منشور.
- ملف الأب سليم عبو مرة أخرى. في: النهار(١٩٩٧).
- من الطائفية إلى كل لبنان. نص غير منشور.

ميرفان، م.، حركة الإصلاح الشيعي. علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان. بيروت ٢٠٠٣.

-الجنوب، من العصابات المسلّحة إلى حرب العصابات. في: ثلاثة وثلاثون يوماً من الحرب في لبنان. بإشراف فرانك ميرميه وإليزابيت بيكار. بيروت ٢٠٠٧.

هيكل، م.هـ.، الحكومة الإسلامية. القاهرة ١٩٤٢.

نعمان، ء.، أنا الأوان لاسقاط مقولة، «لا غالب ولا مغلوب». في: النهار (٩/١٢/٢٠٠٦).

يونس، ن.، الطريق إلى الدولة. بيروت ٢٠٠٤.

المراجع الأجنبية:

Abdallah, G., Die Orthodoxie im Libanon. In: Die Christen Im Libanon. Hrsg. von der katholischen Akademie Hamburg. T.9. Hamburg 2000.

Abul-Husn L., The Lebanese conflict. Looking inward. Boulder-London 1998.

Al-'Antourînî, A., La chronique de Gibrâ'il Al-Qilâ'î. texte présenté et traduit par Youakim Moubarac, Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne. T.I :Livre historique. Ecrits fondateurs et textes à l'appui. V.1 : Les Maronites entre l'Orient syrien et l'Occident latin. Beyrouth 1985. P.112-121.

Alem, J-P., Le Liban, Que sais-je ? (1081). Paris 1968.

Amenzual, G. et de Mollorca P., Anerkennung. In: Europäische Enzyklopädie zur Philosophie und Wissenschaften. T.1. Hamburg 1990.

Aoun, M., Le dialogue islamo-chretien dans la pensée de Youakim Moubarak. In : Courier? cuménique 46(2003). P36-48.

Arendt, H., Was ist Politik? Pieper (3770). München ^{2}2005.

Assmann J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ^{5}2005.

- Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000.

Ayubi, A., Political Islam. Religion und politics in the Arab world. London 1991.

Badie, B., Les deux Etats. Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam. Essai (340). Paris ^{2}1997.

Baranavi E., Les religions meurtrières. Paris 2006.

Beck, H. G., Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Tom.3/2. Hrsg. von Hubert Jedin. Freiburg. Basel. Wien 1985. P.144-236.

Beydoun, A., A note on confessionalism. In: Theodor Hanf and Nawaf Salam, Lebanon in Limbo. Postwar society and state in an uncertain regional environment. Religion und Demokratie (4). Baden-Baden 2003. P. 75-86.

- Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Publications de l'université libanaise. Section des études philosophiques et sociales (XV). Beyrouth 1986.

- La "Formule", le Pacte et la constitution. Beyrouth 2003.

Breydy, B., Jean Maroun, Exposé de la foi et autres opuscules. CSCO (498). Scriptores Syri (210). Louvain (Belgique) 1988.

Buber, M., La vie en dialogue. Paris 1959.

Cahen, C., Der Islam. Von Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Weltbild Weltgeschichte. Bd. 14. Augsburg 1998. P.47.

Chamesddine, M. M., La démocratie numérique basée sur la consultation populaire. In : Magazine 1593 (13/02/1988).

Chamoun, C., Crise au Liban. Beyrouth 1977.

Clam, J., Die Maroniten im Libanon. In: Die Christen im Libanon. Hrsg. von der katholischen Akademie Hamburg. T.9. Hamburg 2000.

Corm, G., Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux. Bibliotheques constitutionnelles et de science politique. T.XLII. Paris 1971.

- Géopolitique du conflit libanais. Paris 1986.

Daou, B., Histoire religieuse, culturelle et politique des maronites. Beyrouth 1985.

Davie, M., Atlas Historique des Orthodoxes de Beyrouth et du Mont Liban 1800-1940. Balamand 1999.
De Ghantuz Cubbe, M., Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Eglise maronite. In : Parole de l'Orient (26/2001). P.3-70.
De Sacy, S., Exposé de la Religion des Druzes. Tiré des livres religieux de cette secte. T.1. paris 1964.
- Exposé de la Religion des Druzes. Tiré des livres religieux de cette secte. T.2. paris 1964.
Descy, S., Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise Melkite. Histoire de l'Eglise en Orient (2). Beyrouth. Jounieh. 1986.
Dib, P., Histoire de l'Eglise Maronite. Mélanges et Documents (I). Beyrouth 1962.
- L'Eglise Maronite. Les Maronites sous les Ottomans. Histoire civile. T.II. Beyrouth 1962.
- L'Eglise Maronite. Du XVIe Siècle à nos Jours. T.III. Beyrouth 1973.
Douayhi, S., Argumentation autour de l'origine de Maronites et leur persévérance dans la foi. In: Michel Breydy, Etudes Maronites. Orientalia biblica et christiana (2). Clückstadt 1991.
El-Halabi, A., Les Druzes. Vivre avec l'avenir. Beyrouth 2005.
Esber, E., Die Gemeinden des Patriarchats von Antiocheia. Griechisch-orthodox – und doch arabisch. In: Die Orthodoxe Kirche. Ein Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Hrsg. von Evmenios von Lefka, Athanasios Basdekis und Nikolaus Thon. Frankfurt am Main 1999.
Firro, K. M., A history of the Druzes. In: Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Nahe und Mittlere Osten. Ergänzungsband (IX). Brill – Leiden – The Netherlands 1992.
Fuess, A., An instructive Experience: Fakhr al-Din's journey to Italy, 1613-1618. In: Bernard Heyberger et Carstin-Michael Walbiner. Les européens vus par les libanais à l'époque ottomane. Beiruter Texte und Studien (74). Beirut 2002.
Gardet, L., La cité musulmane. Vie sociale et politique. Etudes musulmanes (1). Paris [3]1969.
- Les hommes de l'Islam. Paris 1977.
Gemayel, B., Libération et Unification. Position et vision (2). La résistance libanaise. Beyrouth 1982.
Gemayel, N., Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1789). 2 tomes. Beyrouth 1985-1987.
Goldziher, I., Le dogme et la loi de l'Islam, Paris 1920.
Habermas J., Technik und Wissenschaft als ,Ideologie'. Suhrkamp (287). Frankfurt a. M. 1969.
Habermas J. et Ratzinger J., Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg-Basel-Wien 2005.
Hanf, T., Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon. Baden-Baden 1990.
- Le Liban en perspective comparée. In : revue des deux mondes (Septembre 1990). P.49-74.
Hansberger, A., Tradition. In: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Hrsg. von Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer. Freiburg, Basel, Wien 2003. P.413-414.
Harb, H., Libanesische Identität. Zur Geschichte des Libanon und seine Bedeutung für die religiösen Gemeinschaften. In: Die Christen im Libanon. Hrsg. von der katholischen Akademie Hamburg. T.9. Hamburg 2000.
Harpigny, G., Youakim Moubarac et Louis Massignon. In : Youakim Moubarac. Les dossiers H créés par Dominique de Roux. Lausane-Suisse 2005. P.141-146.
Hegel G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt 1970.
Heyberger, B., Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la Réforme catholique Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIII e. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome (284). Rome. 1994.

Hitti, P., The Origin of the Druze people and religion. New York 1928.
Hourani, A., Arabic Thouth. In the liberal age 1798-1939. London-Oxford-New York [3]1970.
Ignace IV, Bruxelles le 20/12/2001. In : Proche-Orient chrétien P.397.
Izzeddin, N., The Druzes. A new Study of their history, faith and society. Leiden 1984. P.10.
- The racial origins of the Druzes. Chicago - Illinois 1944.
Janin, R., Les Eglises Orientales et les rites orientaux. Paris 1955.
Joumblatt, K., Le Liban, analyse et prospective. In: Youakim Moubarac, Pentalogie antiochienne/ domaine Maronite. Répertoire du Liban. T.II/2. Beyrouth 1984. P.855-893.
- Pour le Liban. Paris 1978.
Karam, Y. Bey., Mémoire aux gouvernements et nations d'Europe. In : Youaki Moubarac Pentalogie antiochienne/domaine maronite. T.I : Livre historique. Ecrits fondateurs et textes à l'appui. V.1 : Les Maronites entre l'Orient syrien et l'Occident latin. Beyrouth 1984. P.1177-1216.
Kazancigil, A., L'Etat Ottoman- Turc et le Kémalisme. In : Kazancigil. A. et Erzunöbudun, Atatürk fondateur de la Turquie moderne. Paris 1984. P. 37-54.
Kempf, F., Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Die mittelalterliche Kirche: Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Tom.3/1. Hrsg. von Hubert Jedin. Freiburg. Basel. Wien 1985. P.485-539.
Khalaf, S., Persistence and change in 19th century Lebanon. Beirut 1979.
Khodre, G., La liberté religieuse. Vision orthodoxe. In : Cyrille Bustros et Mouchir Aoun, La liberté religieuse au Moyen-Orient. Religionswissenschaftliche Studien (38). Würzburg 1996.
Lacouture, J., Tuéni, G. Khoury, G., Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain. Paris 2002.
Lelong, M., De la théologie à L'engagement politique. In : Youakim Moubarac. Les dossiers H créés par Dominique de Roux. Lausane-Suisse 2005. P.38.
Mahfoud, P., Joseph Simon Assimani et la célébration du Concile libanais maronite de 1736. Rome 1965.
Mardin. S, Religion et laïcité en Turquie. In : Kazancigil. A. et Erzunöbudun, Atatürk fondateur de la Turquie moderne. Paris 1984. P.183-209.
Mawerdi, Le droit du Califat. Paris 1925.
Messarra A. N., Le modèle politique libanais et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif. Publications de l'université libanaise. Section des études juridiques, politiques et administratives (VII). Beyrouth 1983.
-Le Pacte libanais. Le message d'universalité et ses contraintes. Beyrouth 1997.
Mitri, T., L'avenir des Chrétiens du monde arabe. Réflexions à partir de l'Eglise des Arabes. In : Proche-Orient chrétien (52/2002). P.41-48.
Mouawad, Y., Aux origines d'un mythe : la lettre de St. Louis aux Maronites. In : Bernard Heyberger et Carsten-Michael Walbiner (Hrsg.). Les Européens vus par les Libanais à L'époque Ottomane. Beiruter Texte und Studien (74). Beyrouth 2002. P.99-110.
Moubarac, Y., Abraham et le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam. Paris 1958.
- Les chrétiens et le monde arabe. Pentalogie islamo-chrétienne. T.4. Beyrouth 1972-3.
- Le Coran et la critique occidentale. Pentalogie islamo-chrétienne. T.2. Beyrouth 1972-3.
- Les dossiers H créés par Dominique de Roux. Lausane-Suisse 2005.
- L'Islam. Paris 1962.
- L'Islam et le dialogue islamo-chrétien. Pentalogie islamo-chrétienne. T.3. Beyrouth 1972-3.

- Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam. Dans les temps modernes et à l'époque contemporaine. Publications de l'université libanaise section des études historiques (XXII). Beyrouth 1977.
- Palestine et Arabité. Pentalogie islamo-chrétienne. T.5. Beyrouth 1972-3.
- Pentalogie antiochienne/domaine maronite. T.I : Livre historique. Ecrits fondateurs et textes à l'appui. V.1 : Les Maronites entre l'Orient syrien et l'Occident latin. Beyrouth 1984.
- Pentalogie antiochienne Maronite. T.I : Livre historique. V.2.: Le Liban, la France et L'arabité. Beyrouth 1984.
- Un homme d'exception. Textes choisis et présentés par Georges Corm. Beyrouth 2004.
Mourany, A. H., Culture libanaise et francophonie. A l'occasion de la IXème assemblée de la francophonie à Beyrouth, en octobre 2001. Beyrouth 2001.
Müller, K., Glauben und Wissen oder: Das Christentum auf dem Areopag der Philosophie. In: Suchbewegung nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute. Religion-Kultur-Recht (5). Hrsg. von Johann Reikerstorfer und Josef Kreiml. Frankfurt am Main 2007. P.105-122.
- Philosophie Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Münsteraner Einführung – Theologie (4). Münster–Hamburg – London 2000.
Münch-Heubner, P. L., Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon. München 2002.
Naaman, P., Theodoret de Cyr et le monastère de saint Maroun. Bibliothèque de l'université Saint-Esprit (III). Kaslik 1971.
Nagel, T., Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. T.1: Von de Anfängen bis ins 13. Jahrhundert. Die Bibliothek des Morgenlandes (MCMLXXXI). Zürich-Münschen 1981.
- Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. T.2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit. Zürich-München 1981.
Nantet, J., Histoire du Liban. Paris 1986.
Nasser, S., L'islam politique et l'Etat libanais (1920-1975). In : Olivier Carré, L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui. Paris 1982. P.31-43.
Noujaim, P., La question libanaise. In : Youakim Moubarac, La pentalogie antiochienne Maronite. T.I : Livre historique. V.2.: Le Liban, la France et L'arabité. Beyrouth 1984. P.751-758.
Nseir, M., Rapports entre les dialogues œcuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Eglise d'Antioche. In : Proche Orient Chrétien (52/2002). P.365-380.
Pakradouni, P., La paix Manquée. Le mandat d'Elias Sarkis(1976-1982). Beyrouth 1983.
Perths V., Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Vom Ta'if zum gesellschaftlichen Konsens Baden-Baden, 1994.
Phares, W., Lebanese Christian Nationalism. The Rise and Fall of an Ethnic Resistance. Colorado-London 1995.
Orth S., Hunger nach Transzendenz. Ein Gespräch mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor. In: Herder Korrespondenz 58 (8/2004) P.393-397.
Rabbath, E., La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse. Publications de l'université libanaise. Section des études juridiques, politiques et administratives (I). Beyrouth 1973.
Reuter, B., 'Ašura-Feiern im Libanon. Zum Potential eines religiösen Festes. Inetrethnische Beziehungen und Kulturwandel (10). Münster-Hamburg 1993.
Ricœur P., De texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris 1986. P.152.
Rieck, A., Die Schiiten und der Kampf um den Libanon. Chronik 1958-1988. Deutsches Orient-

Institut Hamburg Mitteilung (33). Hamburg 1989.
Risler, J. C., L'Islam moderne. Petite Bibliothèque Payot (50). Paris 1963.
Rondot, P., Destin du Proche-Orient. Paris 1959.
- Les Chrétiens d'Orient. Cahiers de l'Afrique et d'Asie (4). Paris 1955.
- L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui. La communauté musulmane : ses bases, son état présent, son évolution. T.1. Paris 1958.
- L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui. De Dakar à Djakarta. T.2. Paris 1960.
Rosiny, S., Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne. Studien zum Modernen Islamischen Orient. Bd. 8. Berlin 1996.
Salibî, K., A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered. Berkeley an Los Angeles/London 1988.
- Muntalaq tarikh Lubnan, Beyrouth 1979.
- The modern history of Libanon. Delmar-New York [2]1977.
Schieder T., Ohne Geschichte sein? Geschichtsinteresse, Geschichtsbewusstsein heute. Walter-Raymond-Stiftung, kleine Reihe, Heft 3, Köln 1973. P.8 et 12.
Schiller, T., Der Bürgerkrieg im Libanon. Entstehung, Verlauf, Hintergründe. Gütersloh 1979.
Schmucker, W., Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum. Studien zum Minderheitenproblem im Islam (3). Bonner Orientalische Studien. Band 27/3. Bonn 1979.
Solh, M., Islamité et arabisme. In : Anouar Abdel-Malek, La pensée politique arabe contemporaine. Paris 1970. P.226-230.
Suermann, H., die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Orientalia bilbica et christiana (10). Wiesbaden 1998.
Taylor C., Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (1568). Frankfurt am Main 2002.
- Ein Ort für die Transzendenz? In: Information und Philosophie (2/2003). P.7-16.
Touma, T., Paysans et institutions féodales chez les druzes et les maronites du Liban du XVIe siècle à 1914. T.1. Beyrouth 1971-1972.
Tueni, G., Une guerre pour les autres. Paris 1985.
Vallaud, P., Le Liban au bout du fusil. Paris 1976.
Walbiner, C.M., Oriental contributions to the development of arabac studies in early modern Europe. In: Conference on "Orientalism Dialogues of cultures". Hrsg. von Sami A. Khasawnih. Amman 2004. P.312-339.
Weber-Schäfer P., Aristoteles. In: Klassiker des politischen Denkens. Hrg. von Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer. T.1. München [5]1979. P.36-63.
Werz N., Heimat und Nation in einer globalisierten Welt. In: Spiegel der Anderen: Deutschland Geschichte – Sprache – Mentalität – Religion. Hrsg. Von Hermann Weber. Bonn 2006. P.36-50.
Wielnadt, R., Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie. In: Andrias Besteh, Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Christentum in der Begegnung des Islam (1). Mödling 1994. P.97-105.
Zirker, H., Der Islam als Religion, Gesellschaft und Kultur. In: Andreas Besteh, Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Christentum in der Begegnung des Islam (1). Mödling 1994. P. 345-353.

فهرست

فهرس الأعلام

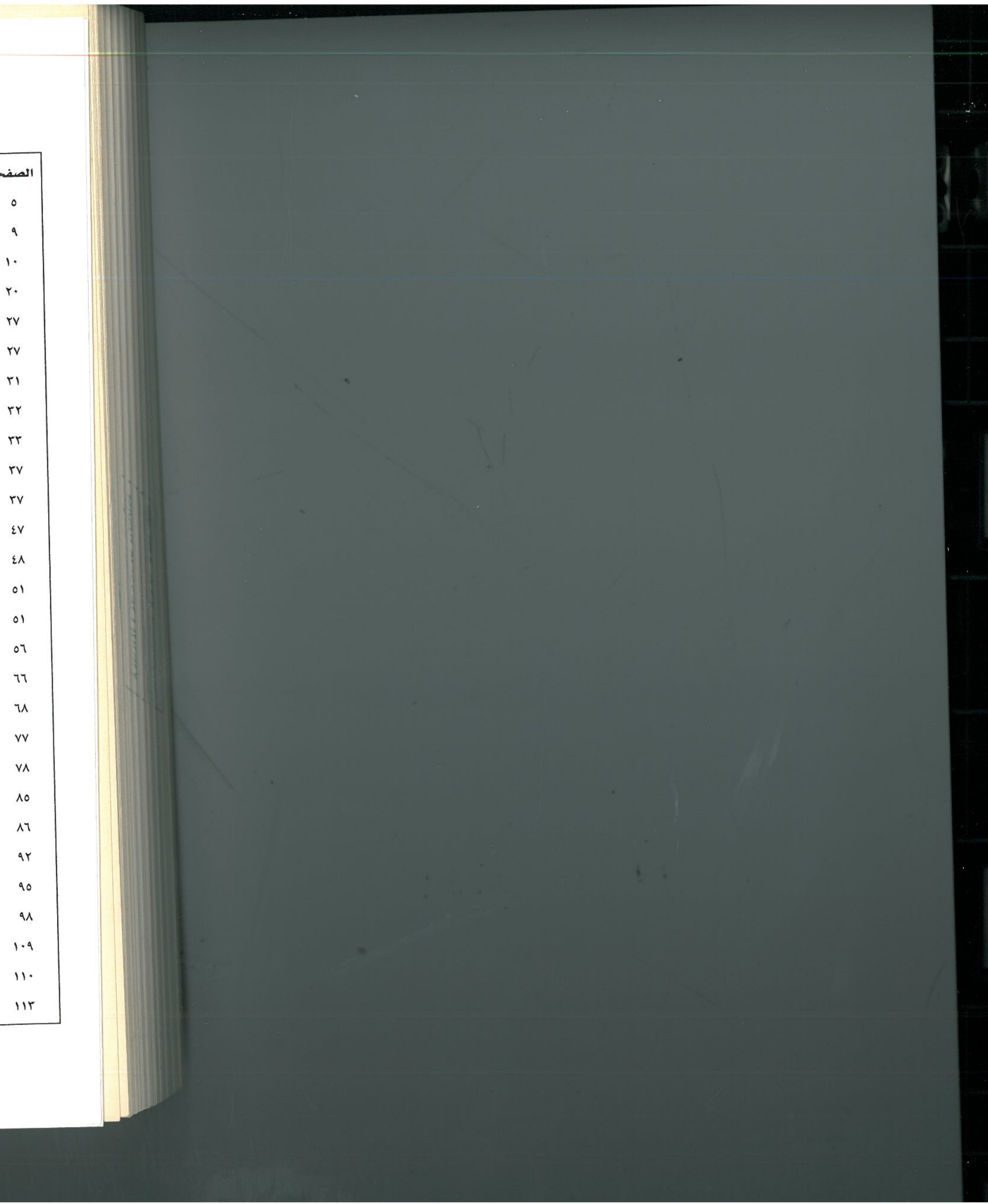
طُبع في
المطبعة العربية
ARAB PRINTING PRESS
آذار ٢٠٠٩

فهرس الأماكن

فهرس الموضوعات

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	التصويب
٥	١	نهائي	نهائياً
٩	١	١٣ شباط	١٤ شباط
١٠	١٢	Libanaisee	Libanaise
٢٠	١٣	تقسٍ	تقصٌ
٢٧	٧	نشوءه	نشوئه
٢٧	١٦	تاريخي	تاريخ
٣١	٦	ressetiment	ressentiment
٣٢	٢١	علي	علياً
٣٣	١١	قسم	قسماً
٣٧	١	يبقى	يبق
٣٧	١٧	أعدائهم	أعداءهم
٤٧	١٢	فيها	بها
٤٨	٥	يزلان	يزالان
٥١	١٣	وللاتحاد	والاتحاد
٥١	٢٢	مستوي	مستويي
٥٦	٥	كتجلّي	كتجلٍّ
٦٦	٥	يكنّوا	يكنّون
٦٨	١	يتخطى	يتخطَّ
٧٧	١٢	الكنيسة	الكنسيّة
٧٨	١٧	الاثني	الاتني
٨٥	١	اثني	اتني
٨٦	١٩	لتجرّز	لتجذّر
٩٢	١٥	كراسي	كراسٍ
٩٥	٢٠	اللبنانيون	اللبنانيين
٩٨	١	نقد	نقداً
١٠٩	٣	محكوم	محكوماً
١١٠	١٢	طبيعتين	طبيعتان
١١٣	٤	استطاعة	استطاعت
١١٥	١٢	فالقضيتنان	فالقضيتان
١١٩	٤	مدخلاً طبيعياً	مدخل طبيعي
١٢٢	١١	يستحقان	تستحقان
١٢٤	٢٠	إلى	على
١٣٣	١	تمني	تمنٍّ
١٣٥	٧	يسيران	تسيران
١٣٨	١٨	أبو	أبا
١٣٩	١٨	متردّد	متردّداً
١٤٠	١٤	الأمويون	الأمويين
١٤٠	١٥	تقدّموا	تقدّمت
١٤٢	٨	ابن تيميه	ابن تيمية
١٤٤	٢	لكنّا	لكننا
١٤٤	١٧	اختير	اختيرت
١٤٨	٤	بعض	بعضاً
١٥٢	١١	عنصراً هامّاً	عنصر هام
١٦٩	٢٢	بسيط	بسيطاً
١٧٤	٨	انطلاق	انطلاقاً
١٨٢	٧	من	ما
١٩٣	٣	أجبرا	أجبرتا
١٩٥	٩	على	عن
٢٠٧	١٨	إشكاليتين	إشكاليتان
٢١٨	٤	أدتان	أداتان
٢٢٤	٢	ركيزتي	ركيزتا
٢٢٥	١١	تجده	توجده
٢٣١	١	إيماني	الإيماني
٢٣٦	٥	يملؤوه	يملأوه
٢٤٢	١٤	عليها	عليهما
٢٧٠	٢٢	ناحيتهم	ناحيتها



إن هذا الكتاب يسمح لي بأن أؤكّد أن مؤلفه، الدكتور الخوري باسم الراعي، رسم خطّاً واضحاً ونهائي لمرحلة من تاريخ لبنان كما يراه، وكما يراه مفكرون صادقون وضعوا محبتهم وفكرهم ليعبّروا عن عمق وبُعد انتماء الجماعات الطائفيّة التي تستقر في لبنان، وهي درزية وشيعية وسنّية وروم أرثوذكس وروم كاثوليك ومارونية إلى جانب جماعات أخرى تمثل طوائف أخرى من المسلمين و الكنائس المسيحية. إنه بلد مؤلف من ثماني عشرة طائفة ويترك لكل واحدة منها أن تحافظ على تاريخها وتقاليدها، فلا يوجد من يسيطر كما لا يوجد من هو مهمّش، وكل جماعة تحمل معها كل تاريخها وما يميّز هذه التواريخ المختلفة. فما معنى هذه الجاذبيّة وهذه الشموليّة اللتين تعبران عن ذاتهما من خلال تناغم وانسجام وتوجه نحو أهداف جامعة؟ وإلى أين يذهب لبنان؟

لقد جمع المؤلف أهم ما قيل عن هذه التجربة الإنسانيّة السياسيّة، مكتفياً ببعض الشهود من الدروز والسنة والشيعة والروم الأرثوذكس والموارنة. ويمكن أن يستشف مما قاله المؤلف أن تاريخ لبنان لم يبلغ غاية ما يعد به هذا التاريخ، وهو بسبب أجله الديني يسير نحو أفق لا نهايّة له. وبالتالي فإن المرحلة التي رسم المؤلف الخط الذي يحدها، لا ينهي المرحلة التي عرضها بقدر ما يفتح مرحلة جديدة، لا يعيها إلا من رافق هذا التاريخ منذ بدايته ووعى الأزمات المتواترة، وهي ليست في حقيقتها سوى أزمات هوية تاريخية تسير في خط تصاعدي وراء المزيد في وعيها لذاتها وجمع ذاتها لتصبح نواة فاعلة...

المطران أنطون–حميد موراني

الخوري باسم الرعي، من مواليد بمريم في ١٩٧٣/١٢/٢٣، حائز على شهادة دكتوراه في الفلسفة واللاهوت السياسي من جامعة فيلهمز في مونستر–ألمانيا.

